Richard Rorty

OBIECTIVITATE, RELATIVISM ŞI ADEVĂR

Eseuri filosofice 1

EDITURA UNIVERS

idee a

Coperta colecţiei: Vasile SOCOLIUC
Redactor: Corina TIRON

**Volum apărut cu sprijinul
Ministerului Culturii**

RICHARD RORTY
Objectvity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I
Copyright © Cambridge University Press 1991

Toate drepturile asupra acestei versiuni aparţin
Editurii UNIVERS
79349 Bucureşti, Piaţa Presei Libere nr.1.

Richard Rorty

Obiectivitate, relativism şi adevăr

Eseuri filosofice I

Traducere de MIHAELA CĂBULEA

editura univers
Bucureşti, 2000

ISBN 973-34-0782-8
ISBN 973-34-0748-8

O filosofie majoră a timpului nostru: relativismul pragmatic al lui Richard Rorty

Richard Rorty este una din personalităţile filosofice cele mai creative din ultimele decenii, iar lucrările sale sunt provocatoare. El a debutat în 1961, cu eseul „Pragmatism, Categories, and Language", într-un context filosofic îmbibat profund de filosofia analitică, în care, însă, apelul la pragmatism se accentua. Este unul din meritele iniţiale ale lui Richard Rorty cela de a fi contribuit la readucerea în actualitate a pragmatismului după eclipsa începută în anii treizeci. „Pragmatismul devine din nou respectabil – nota Rorty. Unii filosofi se mulţumesc încă să privească pragmatismul drept un fel de primă apropiere încălcită de pozitivismul logic – pe care ei îl consideră, în compensaţie, drept preludiu la epoca noastră luminată. Dar aceia care au privit pragmatismul mai îndeaproape au înţeles că mişcarea de gândire cuprinsă în el este mai asemănătoare unui pendul decât unui ac"[1].

Readucerea în actualitate a pragmatismului de către Rorty nu poate fi explicată fără a lua în seamă ceea ce s-a petrecut în filosofia americană. Tânărul filosof a studiat cu eminenţi cunoscători ai pragmatismului, precum Richard McKeon (la Universitatea din Chicago) şi Paul Weiss (la Harvard), care l-au familiarizat cu gândirea ce venea de la Peirce la Dewey. Efectul imediat a fost sesizarea pretenţiei „anistorice" neîntemeiate a pozitivismului logic şi efortul de a stabili o „conversaţie" între filosofia contemporană şi tradiţia majoră a filosofiei europene. Locul acestor exprimări a fost un şir de eseuri din anii şaizeci, precum *The Limits of Reductionism* (în *Experience, Existence, and the Good: Essays in Honor of Paul Weiss*, ed. Irwin C. Lied, University of Illinois Press, 1961), *Intuition* (în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, MacMillan and Free Press,

[1] Richard Rorty, „Pragmatism, Categories, and Language", în *Philosophical Review*, 70, 1961, p. 197.

1961), *Wittgenstein, Privileged Access, and Incomensurability* (în *American Philosophical Quarterly*, nr. 7, 1970).

În filosofia americană, la rândul ei dominată, din anii treizeci încoace, de pozitivismul logic și, în general, de filosofia analitică originată mai ales în opera lui Wittgenstein, au fost asumate inițiative de gândire care au pregătit depășirea filosofiei analitice înseși, pe care Richard Rorty le invocă printre punctele de sprijin ale propriilor inițiative.

Este vorba mai întâi de acțiunea lui W. O. Quine, mai cu seamă din celebrul studiu *Two Dogmas of Empiricism* (1951). Aici sunt dislocate distincțiile fundamentale ale pozitivismului logic în favoarea holismului (propozițiile înfruntă tribunalul experienței nu ca propoziții izolate, ci ca sistem), a monismului metodologic (abandonarea distincției dintre propoziții analitice și propoziții sintetice, ca și consecință a părăsirii atomismului logic) și a epistemologiei naturalizate (înlocuirea tradiției „filosofiei prime" cu o filosofie ce prelungește știința ca epistemologie, la rândul ei reinterpretată drept psihologie științifică a cunoașterii științifice). Așa cum s-a observat, Quine a plasat soluțiile generale în orizontul pragmatismului. După cum arată în *Two Dogmas of Empiricism*, „Carnap, Lewis și alții iau o poziție pragmatică în problema alegerii între formele limbajului, între cadrele de referință științifică, dar pragmatismul lor părăsește terenul la frontiera imaginară dintre analitic și sintetic. Repudiind o asemenea frontieră, mă atașez unui pragmatism mai profund. Oricărui om îi sunt date o moștenire științifică, plus un bagaj continuu de stimulare senzorială, iar considerațiile care îl ghidează în folosirea moștenirii sale științifice pentru a se cupla cu suporturile sale senzoriale continue sunt, atunci când sunt raționale, de natură pragmatică"[2].

Este vorba apoi de acțiunea lui Nelson Goodman, mai cu seamă din faimosul eseu *The Way the World Is* (1972). În scrierile acestuia sunt dislocate, de asemenea, opțiuni ale pozitivismului logic relative la descriere și la teorie. El a respins, cu bune temeiuri, ideea posibilității unei descrieri lipsite de presupoziții a realității și ideea unei teorii care este izomorfă cu realitatea. Teza sa este că în cunoaștere avem de a face, de fapt, cu „versiuni" ale lumii, încât „lumea este făcută", faptele

[2] W. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, în *Pragmatic Philosophy. An Anthology*, ed. Amelia Rorty, Anchor Books, Doubleday & Company, 1966, p. 418.

însele fiind, într-un sens precis, „fabricate". Descrierile includ, fie şi tacit, referinţe teoretice, iar teoriile cuprind, fie şi implicit, apeluri la valori. Reprezentarea monocosmică a lumii, la care a aspirat pozitivismul logic, este nerealistă, căci „există foarte multe descrieri ale lumii în mod egal adevărate, iar adevărul lor este unicul standard pentru plauzibilitatea lor"[3].

În sfârşit, este vorba de acţiunea lui Wilfried Sellars, mai cu seamă în *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), prin care se pune în mişcare un program antifundaţionalist foarte important. Dislocării îi este acum supusă o altă piesă cheie a pozitivismului logic – teza aşa-numitului acces la datul ca atare. Teza lui Sellars este aceea că orice cunoaştere debutează cu abilitatea de a justifica, folosind cuvinte. Limbajul fiind public şi intersubiectiv, orice este „dat" în experienţă este preluat în cadrele unei practici sociale. Filosoful de la Pittsburg a desfăşurat o analiză rămasă de referinţă, prin care a combătut sub toate feţele „mitul datului" (*the myth of the given*)[4].

Sellars nu s-a mulţumit însă să pună sub semnul întrebării, din multe perspective, „mitul datului". El a căutat să indice – ceea ce a reprezentat un important pas înainte – însăşi geneza acestui mit. Teza sa este aceea că „mitul datului" provine din confuzia ce se face între dobândirea empirică a cunoaşterii (înlănţuirea cauzală care duce la formarea unei convingeri) şi justificarea acelei cunoaşteri. Această justificare s-a încercat, filosofic vorbind, prin recurs la intuiţie, aprehensiune, dobândire empirică etc., cu un cuvânt, la stări de conştiinţă prelingvistice. Or, argumentează Sellars, instanţele la care se apelează nu sunt, în fapt, prelingvistice, căci orice fenomen de conştiinţă este lingvistic. Nu există baze nonlingvistice ale cunoaşterii (căci nu există baze nonpropoziţionale ale acesteia), deşi există evenimente nonpropoziţionale (factuale) care joacă rolul de cauze ale cunoaşterii. „Mitul datului" se produce atunci când justificarea cunoaşterii se face prin apel la cauzalitatea ei.

Sellars a împins cercetarea sa cu un pas înainte extinzând critica „mitului datului" într-o critică a fundaţionalismului (concepţia care operează cu ideea unor fundamente certe, reperabile ale cunoaşterii) şi

---

[3] Nelson Goodman, *The Way the Worls Is*, în Nelson Goodman, *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, New York, 1972, p. 30.

[4] Vezi Wilfried Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl şi Michael Scriven, University of Minnesota Press, 1956.

a alternativei acestuia, scepticismul. Teza sa pe acest plan spune că știința, chiar cunoașterea, în forma ei cea mai simplă, care este cunoașterea empirică, își asigură caracterul rațional și justificarea nu în virtutea unui fundament, ci în calitate de *self-correcting enterprise*, ce-și expune examinării critice fiecare pretenție.

Inițiativa lui Rorty de a fructifica pragmatismul în soluționarea problemelor filosofice a survenit însă – cum bine remarcă cunoscătorii operei sale – pe cursul unei impresionante acțiuni de istorie intelectuală americană, care a reușit să profileze, în mod convingător, anvergura și valoarea reală a filosofiei pragmatismului.

Morton White, de pildă, a publicat *Social Thought in America: The Revolt Against Formalism* (1947), în care a scos în relief inițiativele științelor sociale americane de la trecerea spre secolul douăzeci și suportul lor filosofic, pe care le-a pus sub titlul unei „revolte împotriva formalismului". „Marea virtute a revoltei americane împotriva formalismului a fost cultivarea unei concepții flexibile și valide cu privire la relația dintre științele sociale. Aceasta a mers mână în mână cu un dezgust pentru rigiditatea intelectuală și morală, un dezgust care a fost asociat temperamental cu spiritul educației progresive și al liberalismului în politică."[5]

Henry Steel Commager, ca o altă ilustrare superlativă a acestei acțiuni, a publicat *The American Mind* (1950), în care a profilat perspectiva americană asupra lumii. Americanul, „spre dezaprobarea europenilor, care trăiesc atât de mult în trecut, trăiește în viitor, îngrijindu-se puțin de ceea ce ar putea aduce ziua de azi, dar mult de visurile – și profiturile – zilei de mâine. El planifică ambițios și adesea a ajuns să vadă întrecute chiar cele mai vizionare dintre planurile sale. El a ajuns în cele din urmă să creadă că nimic nu este peste puterile sale și să fie nemulțumit de orice succes nu este un triumf. El are puțină sensibilitate pentru trecut sau se interesează puțin de acesta, el nu privește spre trecut... Americanul vede prezentul cu ochii ațintiți spre viitor"[6].

John E. Smith, spre a încheia lista ilustrărilor, ce ar putea continua cu multe alte nume, a publicat *The Spirit of American Philosophy* (1963), în care a atras atenția, cu argumente solide, asupra alternativei

---

[5] Morton White, *Social Thought in America. The Revolt Against Formalism*, The Viking Press, New York, 1952, pp. 240-241.

[6] Henry Steel Commager, *The American Mind*, Bantam Books, Toronto, New York, London, 1970, p. 5.

reale conținute în filosofia americană. „O tragedie majoră pentru viața intelectuală americană – scrie el – a fost faptul că, acasă și în străinătate, criticii ei au evitat să se implice profund: ei au încercat să participe la gândirea noastră de departe și să afle despre ea din surse de mâna a doua. Probabil că suspiciunea durabilă că gândirea filosofică americană este împrumutată din capitalul intelectual al Lumii Vechi a fost principala cauză pentru o asemenea atitudine. Dar este greu de înțeles cum se poate estima noutatea și importanța unui set de idei fără a avea mai întâi contact direct cu ele... Așa cum a remarcat un filosof contemporan, Statele Unite sunt încă, din punct de vedere intelectual, o țară nedescoperită..."[7].

Apărut pe scena filosofică în atmosfera recuperării filosofiei pragmatismului, la începutul anilor șaizeci, Richard Rorty a căutat, la rândul său, să pună în valoare pragmatismul într-o „convorbire" cu tradiția filosofiei. Termenii asupra cărora el se concentrează sunt – așa cum remarcă Cornel West[8] – indeterminarea cunoașterii, polisemnificația „adevărului", a „realității", în lumina „inevitabilului regres (acceptabil) la infinit" al interpretărilor. Teza pe care Rorty o promovează este aceea a caracterului inevitabil vag (*inescapable vagueness*) al regulilor și denominărilor, ca efect al principial deschiselor și multiplelor posibilități de interpretare a acestora și al regresului la infinit, care nu poate fi oprit. Totuși, argumentează Rorty, acest regres la infinit nu devine dăunător (*harmful*) deoarece posibilitatea practicii nu este afectată. El este întâmpinat de intuiționiști cu ideea unei intuiții, ce pune capăt regresului, iar controversa dintre intuiționiști și pragmatiști pe acest teren este importantă și productivă. Rorty îl urmează acum pe Wittgenstein din scrierile finale, în ideea unei soluții pragmatiste spre a evita regresul la infinit. Simultan, sub inspirația criticii de către Sellars a „mitului datului", el asumă ideea condiționării lingvistice a oricărei cunoașteri și apără teza după care recunoașterea acestei condiționări pune tradiția filosofică, de la Descartes la Whitehead, în defensivă și obligă filosofia și filosofii în general, să elucideze laturi metafilosofice înainte de a filosofa.

Metafilosofia este chiar centrul de interes al primului volum publicat de Richard Rorty. Este vorba de antologia *The Linguistic*

---

[7] John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, Oxford University Press, 1963, p. ix.

[8] Cornel West, *The Evasion of American Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, 1989, p. 194.

Turn. Recent Essays in Philosophical Method (The University of Chicago Press. 1967), care explorează felul în care a fost văzută filosofia şi metoda filosofică în perioada 1935-1970. Orizontul ei este dat de întrebarea: „este cotitura lingvistică condamnată să sufere acelaşi destin ca şi revoluţiile precedente din filosofie?"

Răspunsul este, inevitabil, complex, dar Rorty nu evită să-l ofere. El reiterează observaţia după care „filosofia lingvistică" a secolului actual a plasat în defensivă tradiţia filosofică. Nu este realist, însă, ca această filosofie să fie considerată drept ştiinţă în accepţiunea tare a termenului. Este, în orice caz, prea curând să se răspundă la întrebarea dacă toate problemele filosofice tradiţionale vor fi dizolvate prin analiză lingvistică şi dacă o cultură „postfilosofică" poate fi efectiv concepută. Răspunzând însă direct la întrebarea de mai sus, în 1967, Rorty enumera şase posibilităţi pentru filosofie „după dispariţia problemelor tradiţionale". Acestea sunt, în rezumat, următoarele: fenomenologia lui Husserl, care „nu cuprinde reducerea întrebărilor privind natura lucrurilor nici la chestiuni empirice (...), nici la chestiuni de limbaj"; meditaţia poetică a târziului Heidegger, care concentrează filosofia asupra fiinţei şi respinge filosofia ca disciplină argumentativă; iniţiativa lui Waisman de a reveni la sistemul filosofic, incluzând însă considerarea limbajului; iniţiativa lui Wittgenstein de a abandona filosofia în favoarea unei culturi postfilosofice, în care arta preia vechile probleme filosofice: interpretarea datorată lui Austin a filosofiei ca lexicografie; programul metafizicii descriptive a lui Strawson, care sondează chiar condiţiile necesare ale posibilităţii limbajului însuşi[9].

Rorty nu adoptă fără rezerve una sau alta dintre alternativele ce se află în faţa filosofiei, ci rămâne, în studiul introductiv la antologie, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy* (1967), la consideraţii metafilosofice. „Ideea că filosofia trebuie să tindă la a propune căi mai bune de a vorbi decât căi de a descoperi adevăruri specific filosofice este, desigur, moştenitoarea directă a tradiţiei limbajului ideal din filosofia lingvistică"[10]. Există însă nu doar moştenitori, ci şi consecinţe pe scară vastă ale filosofiei lingvistice. Rorty aminteşte câteva, pe care va înainta, de altfel, filosofarea sa.

[9] Richard Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, în *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, ed. Richard Rorty, The University of Chicago Press, 1967, pp. 41-48

[10] *Ibidem*, p. 36.

„Morala care poate fi trasă, cred – subliniază el – este că lupta metafilosofică a viitorului se va concentra asupra: *reformă* versus *descriere*, *filosofia-ca-propunere* versus *filosofia-ca-descoperire*..."[11]. Dar rezultatul major al filosofiei lingvistice este deja „schimbarea conştiinţei noastre, reformând limbajul nostru, mai curând decât descrierea lui". În virtutea acestei schimbări, se poate spune că „ceea ce s-a petrecut în filosofie în ultimii treizeci de ani nu este cotitura lingvistică ca atare, ci mai curând începutul unei regândiri în profunzime a unor dificultăţi epistemologice care au tulburat filosofii de la Platon şi Aristotel"[12]. Dincolo de toate, tradiţia filosofici „spectatoriale" slăbeşte, iar interogaţiile profunde privind poziţionarea filosofiei în cultura umană se redeschid.

Primul demers al lui Rorty, după aceste reflecţii metafilosofice, a fost elucidarea construcţiei „lumii" (*the world*), iar primul său text produs în consecinţă a fost eseul *The World Well Lost* (1972), prin care se ataşează explicit lui Dewey. Acest eseu caută răspuns la întrebarea privind „lumea", în cadrul respingerii lumii ca dat şi, deci, a realismului filosofic. Rorty îi ia ca punct de sprijin pe Sellars, cu critica sa a „mitului datului", pe Quine, cu respingerea distincţiei dintre analitic şi sintetic, şi pe Davidson, cu argumentul irecognoscibilităţii unui limbaj ce nu se lasă tradus în propriul nostru limbaj, ale căror argumente le plasează pe fondul istoricismului lui Hegel, preluat critic, în perspectiva deschisă de John Dewey. Pragmatismul propriu-zis al lui Rorty începe cu *The World Well Lost*, ca alternativă mai bună, deopotrivă la realism şi la idealismul filosofic. „Am spus la început – conchide Rorty, prezentându-şi explicit punctul său de vedere – că noţiunea de «cadru de referinţă conceptuală» şi, astfel, de «cadru de referinţă conceptuală alternativ», depinde de presupoziţia unor restricţii kantiene standard. Aceste distincţii au fost ţinta comună a lui Wittgenstein, Quine, Dewey şi Sellars. Eu pot acum să exprim acelaşi punct de vedere spunând că noţiunea de «lume», care este corelativă cu noţiunea de «cadru de referinţă conceptuală», nu este decât noţiunea kantiană de lucru în sine şi că disoluţia operată de către Dewey a distincţiilor kantiene dintre receptivitate şi spontaneitate şi dintre necesitate şi contingenţă duce astfel, în mod natural, la disoluţia noţiunii «lumii» împărtăşită de cel ce este convins de realism... Hegel, cum am sugerat mai devreme, a păstrat epistemologia, dar a

[11] *Ibidem*, p. 38.
[12] *Ibidem*, p. 38.

încercat să abandoneze lucrul în sine... Dar simţul istoric al lui Hegel – conform căruia nimic din ceea ce include un concept *a priori* nu este imun la dezvoltarea culturală – a asigurat cheia pentru atacul lui Dewey asupra epistemologiei, pe care Hegel o împărtăşeşte cu Kant... Acum, când acest criticism s-a petrecut deja, poate că a venit timpul să se recapteze versiunea «naturalistă» a preluării de către Dewey a istoricismului hegelian"[13].

Orizontul în care Rorty dezleagă problema lumii, în *The World Well Lost*, este concentrat în apelul la depăşirea deopotrivă a lumii ca „dat" şi a lumii drept „construcţie" şi, corespunzător, a teoriei corespondenţei a adevărului şi a teoriei coerenţei, printr-o invocare, deopotrivă a lui Dewey, cu critica sa a „teoriei spectator", şi a lui Heidegger, cu critica sa a „identificării dintre *physis* şi *nous*". „Dar dacă putem ajunge să vedem atât teoria coerenţei, cât şi teoria corespondenţei ca trivialităţi ce nu se află în competiţie – scrie Rorty – atunci putem să ne mişcăm, în sfârşit, dincolo de realism şi idealism. Am putea atinge punctul în care, exprimându-ne în cuvintele lui Wittgenstein, suntem capabili să încetăm să săvârşim filosofie atunci când voim să o facem"[14].

Cornel West a observat că *The World Well Lost* nu numai că deschide pragmatismul propriu-zis al lui Rorty, dar şi prezintă stilul filosofic propriu filosofului. Este vorba de un stil ce pune în lucru o cultură completă şi sistematică, care permite plasarea cercetării subiectului în raport cu diferite curente de gândire. „Acest stil, care se sprijină deopotrivă pe erudiţie savantă şi fler literar, combină ingenios analiza expozitivă critică şi naraţiunea istorică iluminatoare. El se mişcă de la argumentarea tehnică la comentariul cultural, cu uşurinţă şi inteligenţă"[15]. Printre filosofii contemporani, Rorty se alătură lui Habermas ca anvergură a culturii filosofice şi substanţialitate a problemelor abordate, precum şi prin capacitatea de a traversa frontierele domeniilor şi de a aduce perspective proaspete şi, adesea, nebănuite.

Filosoful american a extins analiza metafilosofică concentrată asupra conceperii filosofiei dincoace de filosofia analitică, practic pe toată suprafaţa relevantă a filosofiei. El a avut în vedere, deja la începutul anilor şaptezeci, ceea ce a numit „depăşirea tradiţiei". Efectul

---

[13] Richard Rorty, *The World Well Lost*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, University of Minnesota Press, 1982, p. 17.

[14] Ibidem, p. 17.

[15] Cornel West, *Op. cit.*, p. 197.

major de primă instanță al investigației metafilosofice orientate spre „depășirea tradiției" a fost reinserarea lui Dewey în linia principală a filosofiei universale și, în particular, printre referințele fundamentale ale programelor acelei „depășiri". Studiul *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (1974) contrapune concepțiile asupra filosofiei ale celor doi filosofi ai secolului douăzeci, privește apoi fiecare dintre concepții din perspectiva celeilalte și trage concluzii. „Cei doi bărbați mi se par a fi, împreună cu Wittgenstein, cei mai bogați și mai originali filosofi ai timpului nostru și nu știu cum îi putem transcende. Cel mai bun lucru pe care îl pot face este să ascut conflictul, recurgând la interogații asupra «sfârșitului filosofiei», cu care am început să reafirm, în acel context, cazul lui Dewey."[16]

Rorty scoate în relief cu maximă acuratețe diferența opțiunilor de bază ale celor doi: Dewey vrea să depășească tradiția depășindu-i distincțiile. Heidegger vrea același lucru, dar speră ca interogația Ființei să treacă dincoace de tradiție, pe suportul „diferenței ontologice". Dar este de observat că „ceea ce doresc Dewey și Heidegger este o cale de a vedea lucrurile care ne duce dincoace de lumea filosofării istoriciste pe care a reușit Hegel, precum Hegel ne-a adus dincoace de filosofia orientată epistemologic a secolului al optsprezecelea. Dewey a găsit ceea ce a căutat, despărțindu-se de filosofie ca o activitate distinctă și mergând spre lumea vieții curente – spre problemele oamenilor, sesizate în mod proaspăt, denunțând distincțiile pe care le-a dezvoltat tradiția filosofică. Heidegger a sperat că s-ar putea deschide o nouă cale. Dar el a considerat că o vom vedea deschisă numai dacă ne detașăm noi înșine de problemele oamenilor și suntem în acea liniște în care putem să auzim cuvântul Ființei. Care dintre aceste atitudini o adoptă cineva depinde de cât este de devotat noțiunii de «filosofie»"[17]. Rorty îl preferă însă, explicit, pe Dewey, evocând împrejurarea că „deschiderea către Ființă", la care au trimis Heidegger și urmașii săi, nu trebuie să înlocuiască „argumentarea filosofică". El este convins că „Heidegger ajută să se prezerve tot ceea ce a fost rău în tradiția pe care el speră să o depășească"[18].

Rorty îl scoate pe Dewey în relief încă mai pregnant într-un eseu imediat următor, *Dewey's Metaphysics* (1975), consacrat explorării

---

[16] Richard Rorty, *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, p. 51.

[17] *Ibidem*, p. 53.

[18] *Ibidem*, p. 54.

frământărilor târzii ale filosofului american privind profilul metafizicii. Problema este, de fapt, cea a depăşirii distincţiilor „tradiţiei" filosofice şi a relaxării interpretării adevărului drept *accuracy of representation*. În interpretarea sa, bine sprijinită pe analiză comparativă, „Dewey nu a fost atât de bun în dizolvarea problemelor filosofice precum au fost urmaşii timpuriului sau ai târziului Wittgenstein – dar el a avut în vedere un scop mai larg. El a dorit să schiţeze o cultură care să nu dea naştere continuu la noi versiuni ale problemelor vechi, căci aceasta nu ar mai face distincţiile dintre Adevăr, Bine şi Frumos, care generează astfel de probleme"[19].

Inspirat de Dewey sau, cel puţin, sub o inspiraţie întărită de Dewey, Rorty pune problema specifică filosofării sale – cea a repoziţionării filosofiei în cultura umanităţii. Acum începe propria sa ofensivă sistematică la adresa filosofiei fundaţionaliste. „În cele din urmă – scrie Rorty – noi am putea ieşi din umbra noţiunii lui Kant după care este nevoie de ceva numit «metafizica experienţei» pentru a asigura «baza filosofică» pentru o critică a culturii, conştientizând faptul că criticile culturii întreprinse de către filosofi nu sunt mai «ştiinţifice», mai «fundamentale» sau mai «adânci» decât cele ale liderilor sindicali, ale criticilor literari, ale oamenilor de stat la pensie sau ale sculptorilor. Filosofii nu vor mai apărea ca spectatori [*spectators*] ai tuturor timpurilor şi ai eternităţii sau (precum specialiştii în ştiinţe sociale) imitatori fără succes ai ştiinţelor fizice, deoarece oamenii de ştiinţă înşişi nu vor fi consideraţi spectatori sau prezentatori [*representers*]. Filosofii ar putea fi văzuţi ca oameni care lucrează cu istoria filosofici şi efectele contemporane ale acelor idei numite «filosofice» asupra restului culturii – reminiscenţe ale încercărilor trecute de a descrie «trăsăturile generice ale existenţelor». Aceasta este o întreprindere modestă, limitată precum dălţuirea pietrelor în noi forme sau aflarea de particule încă mai elementare. Dar ea produce câteodată mari înfăptuiri, iar opera lui Dewey este una din aceste înfăptuiri."[20]

Metamorfoza filosofiei prin emanciparea acesteia de asumpţiile „tradiţiei" este urmărită de Rorty în profunzime. În eseul *Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein* (1976), el ancorează în reflecţiile lui Wittgenstein din *Tractatus* şi din *Investigaţii filosofice*

---

[19] Richard Rorty, *Dewey's Metaphysics*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, p. 86.

[20] *Ibidem*, p. 87.

privind „purificarea" filosofiei şi aducerea ei fie la dizolvare, fie la „sfârşit". Filosofii se află, la douăzeci de ani după publicarea *Investigaţiilor*, spune Rorty, în situaţia de a respinge caracterizarea filosofiei făcute de Wittgenstein sau de a găsi o nouă cale pentru filosofie. În continuare, argumentează el, nu este deloc sigur că problemele filosofice vor dispărea, prin disoluţie, în timpul nostru. Este însă sigur că punerea în chestiune, de către Wittgenstein, a naturii necesităţii ne-a adus într-o nouă situaţie în filosofie. „Dacă renunţăm la conceptul de necesitate am putea găsi calea ieşirii din dileme. Dar, scoţând din funcţiune acest concept, s-ar părea că scoatem din funcţiune conceptul filosofiei înseşi. Dacă încetăm să gândim despre Wittgenstein ca teoretician antropocentric, care a spus că necesitatea vine din om, şi începem să-l privim drept satiric, care a sugerat că ne-am putea descurca fără conceptul necesităţii, atunci am putea avea mai puţine dileme privind felul de disciplină care este filosofia, dar numai îndoindu-ne în ceea ce priveşte existenţa ei."[21] Rorty îşi asumă explicit calea deschisă de „satiricul" Wittgenstein a denunţării „necesităţii" şi, cu aceasta, a părăsirii polemice a cartezianismului. El îi ia ca punct de sprijin pe Iris Murdoch, din *The Sovereignity of Good* (1971), şi Nelson Goodman, din *Languages of Art*, care au indicat convingător „posibilitatea unui fel de scriere filosofică ce păstrează o distanţă faţă de tradiţia carteziană". Concluzia sa aici este aceea că „ar fi păcat dacă impulsul de a păstra filosofia pură ar fi atât de puternic încât ne distrage pe toţi de la satira lui Wittgenstein şi de la încercarea de a schiţa noi căi pe care părţi ale vieţii noastre ar putea fi văzute, fără a păstra ochelarii cartesieni"[22].

Cu un nou eseu, *Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture* (1976), Rorty configurează o altă opţiune a filosofiei sale: decentrarea culturală. El pleacă în reflecţiile din acest eseu de la cartea *Winds of Doctrine* (1913), în care Santayana descria filosofia Lumii Noi drept o *gentle tradition*, ce corespunde perceperii Americii ca încheiere, prin obiectivare finală, a cursului universal al spiritului occidental, şi reconstituie evoluţia filosofiei americane între ipostazele: disciplină academică, explorare a istoriei filosofiei, asumarea unui rol cultural. Rorty reacţionează la încorsetarea filosofiei în acea tradiţie ce este solidară cu o filosofie triumfalistă a încheierii istorice şi la

[21] Richard Rorty, *Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein*, în Richard Rorty *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, p. 27.

[22] *Ibidem*, p. 35.

asimilarea lui Dewey și a pragmatismului în general cu o filosofie opacă la *agonized conscience*.

Rorty îi vine în sprijin lucrarea *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (1974), a lui Sidney Hook, care a argumentat concludent această optică profundă: „Pragmatismul ... este teoria și practica înțelegerii libertății umane într-o lume precară și tragică, prin actele controlului social inteligent. Aceasta poate fi o cauză pierdută. Nu cunosc însă una mai bună". Pragmatismul include în organizarea internă a percepțiilor și ideilor sale tema „conștiinței nefericite" și este, așadar, o filosofie cuprinzătoare. Această anvergură trebuie acum pusă în valoare, ca platformă pentru o abordare „decentrată" a istoriei. „Chiar dacă, traversând anumite lovituri incredibile ale destinului, America supraviețuiește intactă cu libertățile ei și devine un punct de raliere pentru națiuni, înalta cultură a unei lumi nefragmentate nu va avea nevoie de un centru în jurul a ceva specific american. Ea nu s-ar *centra* în jurul a nimic altceva: nici poezie, nici instituții sociale, nici misticism, nici psihologie a profunzimii, nici romane, nici filosofie, nici știința fizicii. Ea poate fi o cultură care este transcendentalistă complet, al cărei centru este pretutindeni, iar circumferința nicăieri. Într-o astfel de cultură, Jonathan Edwards și Thomas Jefferson, Henry și William James, John Dewey și Wallace Stevens, Charles Peirce și Torstein Veblen vor fi, toți, prezenți. Nimeni nu va întreba care sunt americani și nici, poate, care este filosof."[23]

Problema „decentrării" este asumată imediat de Rorty și pe o altă față: cea a denunțării pretenției scrierilor de a fi ultima scriere. În acest sens, el trage o concluzie solidă din filosofarea pe care Derrida a consacrat-o limbajului, în cadrul unei foarte inspirate interpretări a acestuia. Conform lui Rorty – din *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida* (1998-99) – am putea să spunem că „scrierile sale (ale lui Derrida, n. n.) asupra limbajului sunt o încercare de a arăta de ce nu ar trebui să existe filosofie a limbajului. Din punctul său de vedere, limbajul este ultimul refugiu al tradiției kantiene... Rațiunea pentru care noțiunea de filosofie a «limbajului» este o iluzie este aceeași rațiune pentru care filosofia – filosofia kantiană, filosofia ca mai mult decât un fel de scriitură – este o iluzie"[24]. Dar, observă

---

[23] Richard Rorty, *Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, p. 70.

[24] Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*,

Rorty, tematizarea scrieturii, de către Derrida, exclude, prin natura ei, asumpţii teleologice. Mai mult, ea conţine ideea „schimbului de replici" (*crosstalk*), a schimbului de replici ce transcende frontiere (disciplinare, culturale etc.), pe care îl şi generează, de altfel. „O dată ce filosofia e gândită ca un fel de scriitură, nu ar trebui să fim surprinşi de acest rezultat ... Ideea lui Derrida este aceea că nimeni nu poate conferi sens noţiunii de comentariu ultim, o notă a ultimei discuţii, o parte bună a scrieturii care este mai mult decât ocazia pentru o parte şi mai bună"[25].

„Piesele" teoretice acumulate de Rorty în anii şaizeci şi şaptezeci – depăşirea filosofiei analitice înspre pragmatism, absorbirea criticii pragmatiste a filosofiei analitice, însuşirea istoriei intelectuale a Americii, reflecţiile metafilosofice, punerea pragmatismului într-o continuă „conversbire" cu tradiţia filosofică, eforturile pentru „depăşirea tradiţiei", repoziţionarea filosofiei în cultura umanităţii, ofensiva antifundaţionalistă, respingerea cartezianismului, tema decentrării, ideea „schimbului de replici nelimitat" – au fost asamblate şi, de fapt, topite într-un discurs filosofic de cea mai mare anvergură în principala sa scriere de până acum, volumul *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Pe bună dreptate cartea lui Rorty a fost socotită o scriere de referinţă (*landmark text*) a filosofiei contemporane, „cea mai importantă carte în metafilosofia americană de la cartea lui Dewey, *The Quest for Certainty* (1929), încoace"[26].

Dewey chestionase, într-adevăr, „tradiţia filosofică", după ce a observat că „desconsiderarea acţiunii şi a facerii a fost cultivată de filosofi", şi a căutat rădăcini profunde ale acestei atitudini. „Teoria cunoaşterii – scrie el – este modelată conform cu ceea ce se presupune că are loc în actul vederii. Obiectul refractă lumină către ochi şi este văzut; el creează o diferenţă în ochi şi în persoana care este un aparat optic, dar nu în obiectul care este văzut. O teorie spectator a cunoaşterii este rezultatul inevitabil."[27]

La rândul său, Rorty vrea să identifice „asumpţii", de data aceasta ale „filosofiei fundaţionaliste", sprijinindu-se însă pe operele târzii ale lui Wittgenstein, Heidegger şi Dewey. „Fiecare dintre cei trei, în opera

---

în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, p. 93.

[25] *Ibidem*, p. 109.

[26] Cornel West, *Op. cit.*, p. 199.

[27] John Dewey, *The Quest for Certainty*, Capricorn Books, New York, 1960, p. 23.

de mai târziu – scrie Rorty, în *Philosophy and the Mirror of Nature* – s-a desprins de concepția kantiană a filosofiei fundaționaliste și și-a cheltuit timpul să ne avertizeze împotriva tentațiilor în fața cărora el însuși a sucombat cândva."[28]

De dislocarea „filosofiei fundaționaliste" Rorty leagă dislocarea „filosofiei reprezentaționaliste". „Wittgenstein, Heidegger și Dewey – scrie el – sunt de acord că noțiunea de cunoaștere ca reprezentare fidelă, care a fost făcută posibilă de procese mentale speciale și a fost făcută inteligibilă de o teorie generală a reprezentării, trebuie să fie abandonată"[29]. Iar cele două dislocări – a „filosofiei fundaționaliste" și a „filosofiei reprezentaționaliste" – sunt duse de Rorty în direcția unei „revoluții anticarteziene și antikantiene", ce se concretizează în atacarea a trei termeni cheie, ipostaziați de „tradiția filosofică": „spirit" (*mind*), „cunoaștere" (*knowledge*) și „filosofie". „Scopul cărții – scrie Rorty – este să submineze încrederea cititorului «în spirit» ca în ceva asupra căruia am avea o vedere «filosofică», în «cunoaștere» ca în ceva asupra căruia s-ar cuveni să existe o «teorie» și care are «fundamente» și în «filosofie», așa cum aceasta a fost concepută de la Kant încoace."[30]

În arcul temporal al „tradiției filosofice" vizate de dislocările operate de Rorty este cuprinsă și „filosofia analitică". Și aceasta – se argumentează în *Philosophy and the Mirror of Nature* – este construită în cadrul „filosofiei reprezentaționaliste" și-i împărtășește asumpțiile. Teza sa este aceea că „limbajul este un instrument mai curând decât o oglindă". Rorty rămâne însă la o investigație critică a „tradiției filosofice". „Cartea, asemenea scrierilor filosofilor pe care îi admir cel mai mult, este terapeutică, mai curând decât constructivă"[31]. Perspectiva sa este cea a unui istoricism ce își are originea în Hegel și filtrat prin Dewey, a unui istoricism devenit pragmatic, holist și relativist, în urma încorporării criticilor adresate de Sellars, Quine și Goodman pozitivismului logic. „Tablourile, mai curând decât propozițiile, metaforele, mai curând decât asertiunile sunt cele care determină cele mai multe dintre convingerile noastre filosofice."[32] Așa stând lucrurile, relativismul se recuperează pe seama realismului tradițional, căci – spune Rorty –

---

[28] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 5.

[29] *Ibidem*, p. 6.

[30] *Ibidem*, p. 7.

[31] *Ibidem*, p. 7.

[32] *Ibidem*, p. 12.

argumentele împotriva relativismului nu rezistă dacă se iau în serios criticile la adresa *mirror – imagery* formulate de Wittgenstein şi Heidegger.

Mijloacele teoretice cu ajutorul cărora Rorty caută să disloce fundaţionalismul şi reprezentaţionalismul sunt integrate, în *Philosophy and the Mirror of Nature*, în teoria lui Wittgenstein privind *language games*. „Eu voi încerca să arăt – scrie Rorty – că pretinsa metafizică «problemă a conştiinţei» nu este nici mai mult şi nici mai puţin, decât epistemologica «problemă a accesului privilegiat» şi că, de îndată ce acest aspect este sesizat, chestiunile privind dualismul *versus* materialismul îşi pierd interesul."[33] El plasează dezlegarea problemelor epistemologice în cadrul „jocurilor de limbaj" ce subîntind întreprinderile de cunoaştere ale oamenilor. În această optică, „putem spune acum că problema spirit–corp a fost numai un rezultat al erorii nefericite a lui Locke cu privire la felul în care cuvintele dobândesc semnificaţie, combinată cu încercarea sa încâlcită, şi a lui Platon, de a vorbi despre adjective ca şi cum ele ar fi substantive"[34].

Rorty supune unei critici radicale tradiţia kantiană a conceperii filosofiei. „Kant... – scrie el – a reuşit să transforme vechea noţiune a filosofiei – metafizica drept «regină a ştiinţelor» datorită interesului său pentru ceea ce era cel mai universal şi cel mai puţin material – în noţiunea disciplinei «cea mai de bază» – o disciplină fundaţionalistă. Filosofia nu a mai devenit «primă» în sensul de «cea mai înaltă», ci în sensul de «ceea ce stă la bază»."[35] Rorty îşi propune explicit să disloce această poziţionare a filosofiei în cultură prin demontarea filosofiei ca *self contained discipline*. Ţinta sa nemijlocită este dislocarea filosofiei din poziţia de tribunal al raţiunii pure, urmându-i pe târziii Wittgenstein, Heidegger şi Dewey, care au permis să se sesizeze eroarea lui Descartes, constând în „a inventa spiritul", eroarea lui Locke de a interpreta cauzal senzaţiile şi convingerile şi forţarea de către Kant a filosofiei să intre în poziţia de tribunal al raţiunii pure.

Premisa mai profundă care îi permite lui Rorty să înainteze fără obstacole semnificative pe calea „provocării" înţelegerii kantiene a filosofiei a fost asigurată în critica pe care, la rândul lui, a adresat-o filosofiei analitice. Ideea sa simplă şi eficace în acest punct este aceea că problema „justificării", care a dramatizat reflecţiile analitice asupra

[33] *Ibidem*, p. 69.
[34] *Ibidem*, pp. 32-33.
[35] *Ibidem*, p. 132.

cunoașterii, se rezolvă considerând *social practices*. Premisa crucială a acestui argument – scrie el – referindu-se la eforturile lui Sellars și Quine de a transcende distincții tradiționale, precum dat *versus* nondat, necesar *versus* contingent etc. – este aceea că „noi înțelegem cunoașterea atunci când înțelegem justificarea socială a convingerii și, astfel, nu mai avem nevoie să o privim drept acuratețe a reprezentării".

Odată acceptată ideea „justificării sociale a convingerilor", o consecință foarte importantă trebuie desprinsă, iar Rorty face energic acest lucru atunci când propune abordarea holistă a convingerilor, care se confruntă ca ansamblu cu experiența, și solicită înlocuirea „confruntării" generate de distincțiile tradiției filosofice cu „conversația". O consecință importantă survine în continuare. „Din momentul în care conversația înlocuiește confruntarea, noțiunea de spirit ca Oglindă a Naturii poate fi lăsată la o parte. Atunci noțiunea filosofiei ca disciplină care caută reprezentări privilegiate, printre cele ce constituie Oglinda, devine neinteligibilă."[36] Discipline cu acces privilegiat la adevăr sau metadiscipline care exercită critica formelor posibile de practică socială, fiind ele însele sustrase posibilităților de critică, își pierd complet legitimitatea.

Perspectiva generală în care Rorty se plasează cu *Philosophy and the Mirror of Nature* este, mărturisit, cea a unui behaviorism epistemologic, înrudit mai curând cu Sellars și Quine decât cu Watson și Ryle. „A explica raționalitatea și autoritatea epistemică cu referire la ceea ce societatea ne permite să spunem, mai curând decât invers, este esența a ceea ce voi numi «behaviorismul epistemologic»."[37] Acest behaviorism exclude principial standarde universale și, în fapt, exclude orice filosofie ce ridică pretenții de universalitate. Reacționând explicit la grandioasa tentativă a lui Habermas, din *Erkenntnis und Interesse* (1968, cu celebra postfață de la ediția a doua, din 1973), de a identifica structuri universale ale cunoașterii, în cadrul unei filosofii transcendentale modificate[38], Rorty îmbrățișează relativismul. „Pretind

---

[36] *Ibidem*, p. 170.

[37] *Ibidem*, p. 174.

[38] *Ibidem*, p. 381. Vezi Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. Habermas a elaborat anterior *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), care conține proiectul „pragmaticii universale" și pune bazele pentru monumentala *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Controversa Rorty–Habermas, pe care, din motive de spațiu, nu o vom evoca aici, este, cu siguranță, una dintre cele mai

– scria el – dimpotrivă, că nu există vreo poziție pentru a încerca să găsim o perspectivă generală, sinoptică de a «analiza» așa-numitele «funcții pe care cunoașterea le are în contextele universale ale vieții practice» și că antropologia culturală (într-un sens larg, ce include istoria intelectuală) este tot ceea ce ne trebuie."

După publicarea impresionantei *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty a apărut oricărui cunoscător al filosofiei contemporane drept una din personalitățile ei de referință. O nouă viziune asupra filosofiei și dilemelor ei, o altă optică asupra culturii contemporane, o viguroasă propunere de reinterpretare și dezlegare a marilor probleme s-au profilat pe scena filosofiei. Ajuns pe treptele cele mai de sus ale acesteia, Rorty și-a asumat încă și mai decis evaluări și delimitări pe harta intelectuală a culturii euro-americane.

În 1979 Rorty a prezentat discursul tradițional ca președinte al secției răsăritene a *American Philosophical Association*, sub titlul *Pragmatism, Relativism and Irrationalism*, în care a lămurit înțelegerea pragmatismului pe care o pune în lucru și o dezvoltă. Înainte de toate, el consideră – greșit, cred! – că ponderea lui Peirce în articularea pragmatismului este supraestimată[39], dar singurul argument rezistent pe care îl aduce se referă la obediența kantiană a inițiatorului pragmatismului.

Nu rezistă, la o analiză precisă, opoziția pe care Rorty o creează între Peirce, pe de o parte, James și Dewey, pe de altă parte, chiar dacă este de înțeles faptul că în demersurile sale anticarteziene și antikantiene, împotriva realismului, reprezentaționalismului și filosofiei fundaționaliste, Peirce nu poate juca și nu joacă vreun rol pozitiv. Dewey, interpretat ca un efort de transcendere a „tradiției filosofice", este principalul său punct de sprijin. Ca efect, Rorty înțelege pragmatismul prin trei trăsături: a) „antiesențialism aplicat unor noțiuni precum «adevăr», «cunoaștere», «limbaj», «moralitate» și obiecte similare ale teoretizării filosofice"; b) „nu este diferență

---

fructuoase controverse filosofice ale timpului nostru.

[39] Nu sunt argumente să se părăsească interpretarea lui Peirce care pleacă de la ascendența sa kantiană (inițiată de Jürgen von Kempsky, *Charles S. Peirce und der Pragmatismus*, Osnabrück, 1952 și bine articulată astăzi grație lui Karl Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973). Vezi, asupra interpretărilor lui Peirce, Andrei Marga, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, Polirom, Iași, 1998.

epistemologică între adevăr asupra a ceea ce ar trebui să fie și adevăr asupra a ceea ce este, nici diferență metafizică între fapte și valori și nici diferență metodologică între moralitate și știință"; c) „nu există constrângeri asupra cercetării decât cele conversaționale – nu există constrângeri globale derivate din natura obiectelor sau din natura minții sau a limbajului, ci doar constrângerile particulare furnizate de remarcile con-investigatorilor noștri"[40]. Rorty încorporează aceste trăsături în viziunea sa și se profilează drept una din principalele personalități ale pragmatismului de azi.

Într-adevăr, Rorty repoziționează filosofia în cultura umanității în cadrul unui efort de a recupera cultura „dincoace" de diviziunile disciplinare devenite rigide în epoca specializărilor. El dislocă metadisciplinele și respinge orice disciplină a fundamentelor. El sfidează esențialismul și dislocă realismul și reprezentaționalismul. Nici teoria corespondenței și nici teoria coerenței a adevărului nu sunt alegerea sa, iar dacă este vorba de a găsi o analogie pentru viziunea sa asupra culturii, se poate spune că „neopragmatismul lui Rorty este, în mod implicit, de speță emersoniană, în care activitatea poetică tinde să regleze concepția sa asupra redescrierii umane și să constituie cea mai nobilă dintre practicile umane"[41]. Rorty restituie într-adevăr filosofiei, împotriva reducționismelor (ediția cea mai recentă a reducționismului fiind pozitivismul logic), cultura umană în diversitatea manifestărilor ei. Recunoscând valoarea inițiativelor lui Mallarmé și Joyce de a ieși din funcția reprezentațională a limbajului și de a face din cuvinte reprezentări și obiecte, Rorty atrage atenția că nu este tentabilă teza eliminării referentului, după care „nu există nimic în afara textului", invocată de adepții lui Derrida. În *Is There a Problem about Fictional Discourse?* (1979), el spune că ar fi „o mare greșeală" să se amestece genurile sub argumentul ubicuității textului. „Într-o cultură cărcia i-ar lipsi contrastul dintre știință și poezie nu va mai fi poezie despre poezie, nici scriere care să glorifice scrierea însăși."[42]

Rorty a pus în fața primei sale culegeri de texte, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972 – 1980* (1982), un studiu în care a lămurit interpretarea pe care o dă pragmatismului și în care a plasat întreaga

---

[40] Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, Irrationalism*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*, pp. 162-164.

[41] Cornel West, *Op. cit.*, p. 204.

[42] Richard Rorty, *Is There a Problem about Fictional Discourse?*, în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*, p. 136.

discuție în orizontul „culturii postfilosofice". Acest studiu, cu titlul *Pragmatism and Philosophy* (1982), este o intensă confruntare cu filosofii americani cei mai proeminenți ai momentului (Kripke, Putnam, Dummet, Nagel, Cavell, Davidson, Sellars, Quine etc.). Teza apărată de Rorty este cea a depășirii Filosofiei spre filosofie și filosofare. „Pragmatiștii spun – susține el – că cea mai bună speranță pentru filosofie este să nu se practice Filosofia. Ei consideră că nu va ajuta să se spună ceva adevărat despre Adevăr, nu va ajuta să se acționeze bine pentru a gândi despre Bine, nu va ajuta să fii rațional pentru a gândi despre Raționalitate."[43] Pragmatismul se folosește, în susținerea acestei optici, de depășirea distincției transcendental/empiric, sesizând presupozițiile comune ale taberelor ce au creat un conflict (operând cu distincție care naște invidie între diferite feluri de adevăruri"), de interpretarea (pe urmele lui Dewey) limbajului ca „instrument", mai curând decât „imagine", de chestionarea nu a caracterului „științific" al Filosofiei, cât a posibilității „de a pune filosofia de o parte". Pragmatismul deschide întrebarea dacă nu cumva este posibilă o „cultură fără Filosofie". „Aceasta ar fi o cultură în care nici preoții, nici fizicienii, nici poeții, nici Partidul nu ar fi considerați a fi mai «raționali» sau mai «științifici» sau «mai profunzi» unii decât ceilalți... O cultură post-filosofică ar fi, așadar, una în care bărbați și femei s-ar simți ei înșiși singuri, doar ființe finite, fără legături cu ceva situat Dincolo"[44]. Iar la această întrebare răspunsul nu poate fi imediat, căci este vorba de o controversă comparabilă cu cea dintre religie și secularism, ce durează de secole, o controversă pe care înfruntarea dintre pozitivism și pragmatism doar o profilează. Dar chestiunea referitoare la „adevărul pragmatismului este una pe care cele mai importante dezvoltări culturale de la Hegel încoace au conspirat să o pună în fața noastră... Ea va fi decisă dacă istoria ne permite plăcerea de a decide astfel de întrebări numai printr-o alegere înceată și dureroasă între imagini de sine alternative"[45].

Rorty revine cu o argumentație împrospătată în favoarea pragmatismului lui Dewey în cadrul dezbaterii, suscitate în America de Sidney Hook, privind mijloacele filosofice ale promovării liberalismului.

---

[43] Richard Rorty, *Pragmatism and Philosophy*, în Kenneth Baynes James Bohman și Thomas McCarthy, *After Philosophy. End or Transformation?*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, p. 28.

[44] *Ibidem*, pp. 56-61.

[45] *Ibidem*, p. 62.

În *Pragmatism without Method* (1993), el vede în „liberalismul anti-ideologic al lui Dewey" partea mai relevantă a pragmatismului și „cea mai valoroasă tradiție a vieții intelectuale americane". Efortului cunoscutului continuator al lui Dewey de a identifica liberalismul cu o „abordare științifică" a realității, ce cultivă „inteligența", Rorty îi opune două argumente: liberalismul devine astfel mai pozitivist decât este nevoie și mai anticuropean decât este necesar. „Cred că dezvoltând ocalaltă latură a pragmatismului – latura holistă și sincretică – am putea face o pledoarie mai bună pentru liberalism (o mai bună *Apărare a Iluminismului*, ca să folosesc titlul eseului lui Hook despre Polanyi) decât încercând să izolăm esența «științei». Desigur că, procedând «holistic», pragmatismul trece dincolo de distincțiile obișnuite ale filosofici și denunță pretenția de generalitate a unor criterii, fără ca astfel să fie subminată decizia rațională"[46].

Inițiativa cea mai importantă din *Pragmatism without Method* este însă observarea unei înrudiri între pragmatism și „filosofia continentală", ilustrată de târziul Heidegger. Ambele – cel mai clar prin târziul Dewey și târziul Heidegger – au dislocat filosofia din poziția de „supraștiință" sau „metadisciplină" ce abordează chestiunile ultime ale vieții. Rorty le asociază în efortul de a da seama de oameni ca ființe finite ce trăiesc în contexte determinate. „Dacă pragmatismul (privat de «metodă») și filosofia «continentală» (privată de «profunzime») s-ar putea reuni, ne-am afla într-o poziție mai bună pentru a apăra liberalismul exemplificat de contribuțiile lui Hook la viața politică americană."[47]

În efortul de a depăși distincțiile „tradiției filosofice", Rorty s-a întâlnit, desigur, cu demersurile lui Derrida și s-a situat de multe ori de aceeași parte a controversei privind abordarea modernității. Venind însă el însuși pe cursul pragmatismului, Rorty nu putea accepta și nu a acceptat înclinația lui Derrida spre o „textualitate generală, nediferențiată", în care genurile se apropie până la indistincție. El se folosește de observația lui Jonathan Culler (*On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982) privind nevoia de a păstra distincția dintre filosofie și literatură, chiar în condițiile „deconstruirii" termenilor și teoriilor, și dezvoltă o alternativă la Derrida. Această alternativă

[46] Richard Rorty, *Pragmatism without Method*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge University Press, 1991, p. 64.

[47] *Ibidem*, p. 77.

este semnalată în *Deconstruction and Circumvention* (1983), în următoarele formulări: „Singura formă a distincției filosofic-literatură de care avem nevoie este una trasată mai degrabă în termenii opoziției (trecătoare și relative) între familiar și nefamiliar, decât în termenii unei opoziții mai profunde și atrăgătoare între reprezentațional și nonreprezentațional sau literal și metaforic". „Faptul că limbajul este un joc al diferențelor precum și un instrument folositor în dobândirea cunoașterii, nu ne oferă nici un motiv să credem că termeni ca *différance* și *urmă* pot să facă din sau pentru filosofie ceea ce Heidegger n-a reușit să realizeze cu ajutorul propriilor sale cuvinte magice – *Sein, Ereignis* și așa mai departe." „Marea problemă ezoterică, comună lui Heidegger și Derrida, despre cum să «depășim» sau să evadăm din tradiția ontoteologică, este una artificială și trebuie înlocuită cu o mulțime de întrebări pragmatice mărunte, legate de posibila utilizare a unora dintre părțile acelei tradiții în vederea unor scopuri curente."[48] Rorty aplică optica pragmatismului însești temelor „esoterice" ale lui Derrida și aduce dezbaterea asupra depășirii „tradiției filosofice" pe terenul faptelor trăite.

Era de la început limpede că, în eforturile sale de a repoziționa filosofia în cultura oamenilor și de a transcende reducționismele rezultate din distincțiile filosofiei moderne, Rorty recuperează, în pofida filosofiei analitice și a filosofiei spiritului, importanța pentru filosofie a literaturii, a democrației, a altor domenii rămase fatal la periferia interesului filosofic, în abordările amintite. Treptat, de pildă, interesul său pentru lămurirea abordării intelectuale a democrației americane și a evoluției ei a fost mai direct. Studiul *The Priority of Democracy to Philosophy* (1994) este o probă. Acesta rămâne pe fondul foarte productivei dezbateri americane asupra liberalismului din deceniul al nouălea, care a cuprins personalități de anvergura intelectuală a lui Dworkin, Rawls, Sandel, Ackerman, Taylor. Studiul plonjează într-o problemă constantă a democrației moderne, anticipată cu maximă claritate de Thomas Jefferson: democrația poate fi separată de convingerile privind semnificațiile ultime, încât fiecare cetățean să-și poată cultiva convingerea proprie fără a afecta libertățile celorlalți, dar, pe de altă parte, democrația stă sub presiunea cedării din convingerea proprie pe *the altar of public expediency*, care se legitimează prin apel la Adevăr. Democrația conține astfel o tensiune,

[48] Richard Rorty, *Deconstruction and Circumvention*, în Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1991, p. 87.

pe care tradiţia filosofică a căutat să o elimine printr-o teorie filosofică ce indică *justificability to humanity at large* cu adevărul[49]. O astfel de teorie încorporează legătura dintre esenţe anistorice şi adevărul moral. Rorty argumentează justificat că o astfel de teorie şi-a pierdut creditul în cursul istoriei recente.

Care este însă soluţia pentru timpul nostru? În *Priority of Democracy to Philosophy*, Rorty examinează răspunsurile de referinţă şi profilează răspunsul propriu. Îl redăm în propriile cuvinte, ca de obicei, foarte sintetice: „Adevărul, conceput în maniera platonică, drept înţelegere a ceea ce Rawls numeşte «o ordine anterioară dată» este pur şi simplu irelevant pentru politica democratică. Prin urmare, şi filosofia, ca disciplină al cărei obiect îl constituie explicarea relaţiei dintre o astfel de ordine şi natura umană, este irelevantă. Când cele două intră în conflict, democraţia are prioritate în raport cu filosofii"[50]. Ca efect, „instituţiile sociale *pot* fi considerate experimente în cooperare, mai curând decât încercări de a întruchipa o ordine universală şi anistorică"[51].

Aceeaşi intuiţie a instituţiilor ca experimente în cooperare – şi nu ca întruchipări ale vreunei ordini universale şi anistorice – conduce confruntarea lui Rorty cu Habermas. Aici el se foloseşte de replica pe care Lyotard (*La Condition postmoderne*, 1978) a formulat-o la adresa tematizării, în termeni noi, a emancipării din *Erkenntnis und Interesse* (1968), acuzând reluarea „metanaraţiunilor" (după cum Habermas va supune criticii optica lui Rorty folosind replica severă din partea lui Hilary Putnam la adresa acestuia). Înainte de orice, însă, împreună cu adepţii americani importanţi ai lui Habermas (Richard Bernstein, Raymond Geuss, Thomas McCarthy), Rorty exprimă îndoieli că teoria competenţei comunicative va putea genera criteriile universale pe care filosofia transcendentală nu le-a putut produce. Mai departe, el sesizează presupoziţii comune ale oponenţilor în faimoasa controversă dintre Habermas şi postmodernistii francezi. „Legătura dintre Habermas şi gânditorii francezi pe care el îi critică este convingerea că istoria (*story*) filosofiei moderne (ca reacţii succesive la disjuncţiile lui Kant)

---

[49] Richard Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge University Press, 1991, p. 175.

[50] *Ibidem*, pp. 191-192.

[51] *Ibidem*, p. 196.

este o parte importantă a istoriei (*story*) eforturilor societăților democratice de a se reasigura. S-ar putea însă – conchide Rorty – ca mare parte din această ultimă istorie (*history*) să poată fi redusă la istoria politicii reformatoare, fără prea multe referiri la tipurile de fundamente teoretice pe care filosofii le-au furnizat pentru acest fel de politică."[52]

În *Habermas and Lyotard on Postmodernity* (1984), el este de acord cu autorul *Condiției postmoderne* că „metanarațiunile" nu mai trebuie reluate. „Am putea fi de acord cu Lyotard că studiile competenței comunicative a unui subiect transistoric nu prea sunt de folos pentru întărirea sentimentului nostru de identificare cu comunitatea din care facem parte și, cu toate acestea, să insistăm asupra importanței acestui sentiment."[53] Dar Rorty îi reproșează imediat lui Lyotard că, în respingerea „metanarațiunilor", el include „evadarea din instituții". „Din nefericire, Lyotard reține una din ideile stângiste cele mai proaste – aceea că evadând din instituții de acest fel este un lucru bun, în mod automat, deoarece aceasta ne asigură că nu vom fi «folosiți» de forțele răului care au «co-optat» aceste instituții. Stângismul de acest fel devalorizează, în mod necesar, consensul și comunicarea pentru că, în măsura în care intelectualul rămâne capabil să vorbească oamenilor în afara avangardei, ea se «compromite» pe sine."[54]

Rorty a concretizat intuiția sa asupra instituțiilor ca experimente în cooperare sub un nou aspect, într-un studiu reprezentativ al scrierilor sale, *Solidarity or Objectivity* (1985), în care caută să profileze două curente concurente din tradiția culturală occidentală: curentul organizat în jurul admiterii unui Adevăr obiectiv, la care ne raportăm ca oameni, pentru a da un sens vieții noastre, și curentul organizat în jurul solidarității în cadrul comunității, pentru a conferi sens propriei vieți. Primul curent este cel ce s-a impus în tradiția filosofică, încât „noi suntem moștenitorii acestei tradiții obiectiviste, care se centrează în jurul asumpției după care trebuie să ieșim în afara comunității destul de mult pentru a o putea examina în lumina a ceva ce o transcende, adică a ceva pe care ea îl are în comun cu fiecare comunitate umană reală și posibilă. Această tradiție aspiră la o comunitate ultimă care va fi depășit distincția dintre natural și social, care va etala o solidaritate ce nu este parohială deoarece este expresia

[52] Richard Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, în Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 171.
[53] *Ibidem*, p. 174.
[54] *Ibidem*, p. 175.

unei naturi umane anistorice"[55]. Acestei tradiţii a obiectivismului Rorty îi contrapune pragmatismul, care aduce conceperea intersubiectivă a obiectivităţii. „Pentru pragmatişti, dorinţa de obiectivitate nu este dorinţa de a scăpa de limitările propriei comunităţi, ci doar dorinţa unui cât mai larg acord intersubiectiv posibil, dorinţa de a extinde referinţa lui «noi» cât se poate de departe."[56]

Plasând acordul în intersubiectivitate şi denunţând obiectivismul, pragmatismul îmbrăţişează, într-adevăr, relativismul. Este demn de observat însă – iar Rorty insistă asupra acestui aspect – că este vorba de un relativism nou, el însuşi trecut printr-o critică pragmatistă. Rorty aminteşte că „De obicei acest nume (relativismul, n. n.) se referă la trei concepţii diferite. Prima este concepţia potrivit căreia fiecare convingere e la fel de bună ca oricare alta. A doua este concepţia după care «adevărat» e un termen echivoc, având tot atâtea înţelesuri câte proceduri de justificare există. A treia este concepţia conform căreia nu se poate spune nimic altceva despre adevăr sau raţionalitate cu excepţia descrierilor procedurilor familiare de justificare pe care o societate dată – *a noastră* – le foloseşte în unul sau altul dintre domeniile de cercetare. Pragmatistul apără această a treia concepţie etnocentrică. Însă el nu susţine prima concepţie, auto-infirmatoare, şi nici pe cea de-a doua, excentrică. El consideră că concepţiile sale sunt mai bune decât cele ale realiştilor, însă nu şi că ele corespund naturii lucrurilor."[57]

Rorty a continuat în modul cel mai elocvent profilarea perspectivei contextualiste, evident relativiste, a pragmatismului în *Texts and Lumps* (1985). Aici el aduce argumente suplimentare în favoarea tezei, pe care o lansase cu ani în urmă, după care filosofii „nu au expertize independente, ci au doar relatări (*stories*) care pot fi folosite pentru a completa sau sprijini alte relatări. O disciplină ce înclină spre atomism, de exemplu, va avea nevoie de teorii atomiste ale semnificaţiei, iar cea care înclină spre holism va avea nevoie de teorii holiste"[58]. Dar linia principală a argumentaţiei sale vizează subminarea, în numele holismului inspirat de Dewey, a rigidelor separări dintre genuri (a

---

[55] Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity* (1985), în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 22.

[56] *Ibidem*, p. 23.

[57] *Ibidem*, p. 23.

[58] Richard Rorty, *Texts and Lumps*, în Richard Rorty *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 90.

căror diviziune o interpretează ca experiment), a privilegierii unui limbaj (diferitele limbaje sunt adoptate de oameni în diferite contexte istorice), a ierarhizării disciplinelor („nu există nimic general şi epistemologic de spus despre cum ar trebui să se comporte cei care contribuie la diferitele genuri"), a realismului („nu se poate spune ceva despre relaţia acestor genuri cu «lumea», ci numai despre relaţia lor între ele"), a generalizărilor comprehensive („nu există o viziune sinoptică asupra culturii care să ofere altceva decât o prezentare narativă a modului în care diferite culturi au reuşit să ajungă acolo unde sunt acum")[59].

Cine caută să identifice joncţiunea filosofării lui Rorty cu dezbaterile din viaţa literară, culturală în general, din America şi cu controversele din politica şi filosofia americană va găsi în eseurile sale continuu afirmată preocuparea sa de a vedea asigurat liberalismul. Din acest punct de vedere Rorty a intervenit mereu, în anii '80, în controversa ce-i opunea pe postmoderniştii francezi, avându-l în faţă pe Lyotard, şi pe Habermas şi filosofii germani ce-l urmează. În continuarea eseurilor deja menţionate pe această temă, două replici sunt, de asemenea, concludente.

Am în vedere *On Ethnocentrism: Reply to Clifford Geertz* (1985) şi *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean François Lyotard* (1985), în care Rorty explicitează sensul unora din opţiunile sale filosofice. În *On Ethnocentrism: Reply to Clifford Geertz* (1985), el precizează că reacţia sa la iluminism „nu este o reacţie împotriva iubirii, sau împotriva dreptăţii, sau împotriva instituţiilor liberale. Este doar puţină terapie filosofică *ad hoc*, o încercare de a atenua disconfortul pricinuit liberalilor de ceea ce Bernard Williams numeşte «teoria raţionalistă a raţionalităţii» – ideea că suntem iraţionali şi, probabil, în mod vicios etnocentrici, ori de câte ori nu putem apela la criterii neutre"[60]. Idealul liberal nu mai presupune – argumentează Rorty – o perspectivă filosofică, o concepţie asupra naturii umane sau a semnificaţiei vieţii. În *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean François Lyotard*, Rorty aminteşte că, în tradiţia societăţilor occidentale, elaborarea de criterii sau reguli generale a fost asociată cu încercări de a eterniza anumite practici şi că, invers, încercările de reformă s-au asociat, în virtutea unor intuiţii

[59] *Ibidem*, pp. 91-92.

[60] Richard Rorty, *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 208.

corecte, cu reticenţa faţă de generalizări pretenţioase privind mersul istoriei. Dar reticenţa faţă de generalizări de acest fel nu trebuie confundată cu respingerea oricărui efort de a transcende ceea ce este dat. Din acest punct de vedere, Rorty acuză la postmoderniştii francezi orientarea programatic „antiutopică, evidenta pierdere de către ei a încrederii în democraţia liberală... Nici un eveniment – nici chiar Auschwitz-ul – nu poate arăta că ar trebui să încetăm să lucrăm pentru o utopie dată. Numai o altă utopie, mai persuasivă, poate face asta"[61].

O particularitate a scrisului filosofic al lui Rorty, ce s-a accentuat continuu, constă în articularea în detalii a propriului punct de vedere în cadrul replicilor relativ extinse pe care filosoful le-a formulat la adresa contemporanilor. În fapt, excepţând volumul *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) şi, mai târziu, volumul *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), la care se adaugă un volum de mici dimensiuni, *Achieving Our Country* (1988), majoritatea scrierilor lui Rorty sunt eseuri (în sensul american) polemice sau delimitative în spaţiul filosofiei contemporane. Ele i-au permis autorului să aducă continuu noi precizări în ceea ce priveşte propria abordare.

În 1986, Rorty a elaborat, de pildă, eseul *Pragmatism, Davidson and Truth*, în care, pe fondul unei precise analize a raporturilor lui Davidson cu pragmatismul, el se declară adeptul unei variante determinate din cadrul pragmatismului. „Cred că putem izola un sens al termenului «pragmatism», care să constea *pur şi simplu* în disoluţia problematicii tradiţionale despre adevăr, ca opusă unei «teorii pragmatiste» constructive «a adevărului»."[62] Sensul disolutiv al pragmatismului este îmbrăţişat programatic. Ideea este dezvoltată paralel în eseul *Philosophy as Science, as Method, and as Politics* (1986), pe o altă faţă: situarea filosofului pe acelaşi plan (şi nu pe un plan privilegiat!) în raport cu alţi intelectuali: „Ca social-democraţi deweyeni, filosofii pot fi utili din punct de vedere politic în acelaşi fel în care pot fi şi poeţii, dramaturgii, economiştii şi inginerii. Membrii acestor diferite profesiuni pot servi politica reformatoare social-democrată prin furnizarea treptată a imboldurilor şi precauţiilor cu

---

[61] Richard Rorty, *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean François Lyotard*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 220.

[62] Richard Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 127.

privire la anumite proiecte în anumite momente"[63]. Imediat, Rorty adaugă o precizare foarte semnificativă, de detaşare principială faţă de radicalismele revoluţionare ale timpului. Filosoful deweyan, scrie el, „consideră că societăţile democratice sunt *deja* organizate în jurul nevoii de continuă dezvăluire a suferinţei şi injustiţiei şi că nu este nevoie de nici o «critică radicală», ci doar de atenţie la detaliu. Prin urmare, el nu consideră că filosoful demască fundamentele false sau corupte ale acestei societăţi, ci că se serveşte de trăsăturile bune ale acesteia împotriva celor rele"[64].

În anii următori, eseurile lui Rorty au continuat să-i profileze poziţia de gândire în filosofia deceniilor din urmă. *Science as Solidarity* (1987) dislocă imaginea scientistă asupra ştiinţei (bazată pe distincţii, precum *hard facts* şi *soft values*, adevăr şi subiectivitate, obiectivitate şi subiectivitate, şi pe asumpţia confruntării propoziţiilor cu o realitate obiectivă) în favoarea interpretării kuhniene a ştiinţei ca înţelegere atinsă de o comunitate la un moment dat. „Respingerea de către mine a noţiunilor tradiţionale de raţionalitate – scrie Rorty – poate fi rezumată în afirmaţia că singurul sens în care ştiinţa este exemplară este acela că ea reprezintă un model de solidaritate umană."[65] Ştiinţa, cu alte cuvinte, se poate explica mai coerent, de către pragmatişti, nu atât ca efect al „dorinţei de obiectivitate" („dorinţa de a fi în atingere cu o realitate care este mai mult o comunitate oarecare cu care noi înşine ne identificăm"), cât drept rezultat al „dorinţei de solidaritate cu acea comunitate".

Imaginea scientistă asupra ştiinţei este atacată energic şi în eseul *Is Natural Science a Natural Kind* (1998), în care Rorty continuă acţiunea de schimbare „kuhniană" a reprezentării despre cunoaşterea ştiinţifică. El plasează această cunoaştere în contextul interacţiunilor societale mijlocite de comunicare. „Potrivit concepţiei pragmatiste – scrie el – raţionalitatea nu este exerciţiul unei facultăţi numită «raţiune» – o facultate care se află într-o relaţie determinată cu realitatea. Ea nu este nici folosirea unei metode. Ea este *pur şi simplu* o problemă de deschidere şi curiozitate, de sprijinire mai curând pe persuasiune decât pe forţă."[66]

---

[63] Richard Rorty, *Philosophy as Science, Metaphor, Politics*, în Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, pp. 24-25.

[64] *Ibidem*, p. 25.

[65] Richard Rorty, *Science as Solidarity*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 39.

[66] Richard Rorty, *Is Natural Science a Natural Kind?*, în Richard Rorty,

Suportul general filosofic – în planul istoriei filosofiei universale – al acestei optici îl reprezintă, desigur, Dewey asociat cu Wittgenstein şi Heidegger, toţi trei fiind preluaţi mai ales din opera lor târzie. Eseul *Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language* (1989) este lămuritor în ceea ce priveşte preluarea celor doi filosofi europeni. „Din punctul de vedere naturalist şi pragmatic al lui Wittgenstein din perioada târzie, îi putem fi recunoscători lui Heidegger pentru că ne-a oferit un nou joc-de-limbaj. Însă n-ar trebui să înţelegem acest joc-de-limbaj aşa cum l-a înţeles Heidegger – ca pe un mod de a devansa şi de a rezuma Occidentul. El trebuie înţeles în schimb pur şi simplu ca încă una dintr-o lungă serie de concepţii-de-sine. Heideggerian este doar darul lui Heidegger pentru noi, nu darul Fiinţei pentru Heidegger."[67]

Cu un sprijin asigurat de interpretări proprii date lui Dewey, Wittgenstein şi Heidegger, Rorty a dat o nouă expresie coagulată şi relativ cuprinzătoare filosofării sale în *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), operă filosofică de excepţională importanţă a ultimelor decenii. Orizontul general este dat şi aici de respingerea oricărei ipostazieri şi a oricărei plieri în raport cu repere socotite invariabile şi obligatorii. Rorty se ataşează aici explicit „liniei de gândire comune lui Blumenberg, Nietzsche, Freud şi Davidson", care, în interpretarea sa, „sugerează că noi încercăm să ajungem în punctul în care nu mai adulăm *ceva*, în care nu tratăm *nimic* drept cvasidivin, în care tratăm *orice* – limbajul nostru, conştiinţa noastră, comunitatea noastră – ca produs al timpului şi şansei"[68].

Ideea pe care el caută să o instaleze, prin inteligente excursuri filosofice şi literare, este aceea a „contingenţei". Limbajele sunt „contingente" în înţelesul că sunt organizate în sisteme pasagere, istorice, în jurul unor metafore conducătoare, care sunt interpretate forţat drept „reprezentări". „Un sens al istoriei umane ca istorie a metaforelor succesive ne-ar permite să-l vedem pe poet, în sensul generic de creator de cuvinte noi, de formator al noilor limbaje, drept avangardă a speciei."[69] Conştiinţa de sine articulată cultural este

---

Objectivity, Relativism and Truth, p. 62.

[67] Richard Rorty, *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*, în Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 65.

[68] Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 22.

[69] *Ibidem*, p. 20.

„contingentă" în înțelesul că depinde mereu de contexte. „Pentru a rezuma – scrie Rorty – progresul poetic, artistic, filosofic, științific sau politic rezultă din coincidența accidentală a obsesiei private cu o nevoie publică. Poezie puternică, moralitate a bunului-simț, moralitate revoluționară, știință normală și acel fel de fantezie care este inteligibilă numai unei singure persoane, toate sunt, dintr-un punct de vedere freudian, diferite căi pentru a aborda impresii oarbe sau, mai precis, căi de abordare a diferitelor impresii oarbe: impresii care ar putea fi unice pentru un individ sau comune membrilor unei anume comunități istoricește condiționată."[70] Comunitatea este „contingentă" în înțelesul că refuză generalizările pretențioase ale tradiționalei filosofii a istoriei, ale recentei filosofii politice și, pur și simplu, ale filosofiei. În interpretarea lui Rorty, comunitățile sunt, în organizarea și principiile funcționării lor, contextualizate[71].

În *Contingency, Irony, and Solidarity* Rorty argumentează, în fond, dependența istoriei de vocabularele în care ea este prezentată și imposibilitatea atingerii unei generalizări cuprinzătoare și valabile în toate cazurile. El consideră că „nu există vreo cale de a ieși din vocabularele variate pe care le-am folosit și de a găsi un metavocabular care ar da seama de toate vocabularele posibile, de toate modurile posibile de a judeca și a simți"[72]. Rorty reiterează ideea unei „culturi postfilosofice" și „postreligioase", care cultivă o utopie, anume, o utopie organizată în jurul „solidarității umane". Nu este vorba de o „solidaritate cu umanitatea în general", ci de o solidaritate concretă, precisă, factuală, cu cel aflat în suferință sau, în general, în necesitate. „Nu doresc să diminuez puterea ei (a solidarității cu umanitatea în general, n. n.) – scrie Rorty –, ci numai să o dezleg de ceea ce adesea s-au considerat a fi «presupozițiile ei filosofice»"[73]. Ceea ce apără, în fapt, autorul excelentei cărți care este *Contingency, Irony, and Solidarity* este un „liberalism ironic" – adică liberalismul acelei persoane care „înfruntă contingența convingerilor și dorințelor sale cele mai esențiale – cineva care este suficient de istoricist și nominalist încât să fi abandonat ideea că acele convingeri și dorințe

[70] *Ibidem*, pp. 37-38.
[71] *Ibidem*, pp. 67-68.
[72] *Ibidem*, p. xvi.
[73] *Ibidem*, p. 192.

esenţiale s-ar raporta în urmă la ceva situat dincolo de domeniul timpului şi şansei. Liberalii ironici sunt oameni care includ printre aceste dorinţe lipsite de fundament ultim speranţa lor că suferinţa va fi diminuată, că umilirea fiinţei umane de către alte fiinţe umane poate înceta"[74].

În 1991, Rorty a reunit în două volume de *Philosophical Papers* eseurile sale, la începutul cărora a aşezat introduceri lămuritoare cu privire la situarea filosofiei sale în peisajul ideilor contemporane. Introducerea la primul volum, *Objectivity, Relativism, and Truth* (1991), intitulată *Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism* (1991), întăreşte „antireprezentaţionalismul" viziunii sale, care „vede cunoaşterea nu ca efort de redare corectă a realităţii, ci mai curând ca demers pentru dobândirea obişnuinţei de acţiune pentru a face faţă realităţii"[75]. De „antireprezentaţionalism" este legată repudierea dualismului ştiinţelor, ce ne vine de la Dilthey, şi întărirea profilului lui Dewey. În decada ce s-a scurs de la publicarea cărţii *Philosophy and the Mirror of Nature*, mărturiseşte Rorty, „figura lui Dewey i-a eclipsat treptat, în imaginaţia mea, pe Wittgenstein şi Heidegger. Poziţia mea diferă de cea a lui Dewey în principal prin prezentarea oarecum diferită a relaţiei ştiinţei naturii cu restul culturii şi în prezentarea problematicii reprezentaţionalism *versus* antireprezentaţionalism din punctul de vedere al cuvintelor şi propoziţiilor, mai curând decât din cel al ideilor şi experienţei. Dar eu nu consider aceste diferenţe ca foarte mari"[76]. Introducerea la al doilea volum de *Philosophical Papers* (1991) este intitulată *Pragmatism and post-Nietzschean Philosophy* şi accentuează ideea considerării filosofiei europene post-nietzscheene şi a filosofiei analitice postpozitiviste sub aspectul convergenţei spre o prezentare unică, pragmatistă a investigaţiei[77].

Rorty şi-a desfăşurat în continuare punctul de vedere, în anii nouăzeci, în interacţiune cu interpretările evenimentelor contemporane şi cu criticii relativismului său. Schimbările de importanţă istorică, din 1989, din Europa Centrală şi Răsăriteană, colapsul socialismului

---

[74] *Ibidem*, p. xv.

[75] Richard Rorty, *Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism*, în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 1.

[76] *Ibidem*, p. 16.

[77] Richard Rorty, *Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy*, în Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 3.

răsărirean, mai întâi, i-au dat ocazia de a reafirma, cu noi nuanțe, teza sa favorită, cea a declinului definitiv al narațiunilor cuprinzătoare ale istoriei. În *The End of Leninism, Havel and Social Hope* (1992), el consideră că a venit timpul în care „putem în cele din urmă să ne debarasăm de convingerea, comună lui Platon și Marx, conform căreia *trebuie* să existe largi căi teoretice de a afla cum se pune capăt injustiției, căi opuse pașilor mici experimentali"[78]. Nu mai este posibilă narațiunea privind Istoria. Discuția asupra societăților contemporane în termeni totalizanți de «capitalism» sau «socialism» a devenit învechită. Abordarea realităților în lumina istoricității rămâne, dar „a recunoaște istoricitatea pe deplin ar însemna să ținem la pașii mici experimentali pentru a îndepărta mizeria și pentru a depăși injustiția"[79].

Reizbucnirea controverselor asupra culturilor și raporturilor dintre ele i-au dat apoi ocazia lui Rorty de a aborda problema substanțială a diferențelor culturale. În *Rationality and Cultural Difference* (1992) el elaborează o alternativă la ipostazierea raționalității occidentale, dar și la opoziția la aceasta în numele sărăciei. „Această exaltare a non-occidentalilor și oprimaților mi se pare la fel de dubioasă precum siguranța că toate celelalte forme ale vieții sunt «copilăroase» în comparație cu cele ale Europei moderne. Siguranța celor din urmă depinde de ideea că puterea cuiva de a suprima alte forme de viață este un indiciu al valorii propriei forme. Exaltarea celor dintâi depinde de o inferență greșită plecând de la premisa că ceea ce conferă valoare culturilor nu are nimic de a face cu puterea, la concluzia că lipsa de putere, asemenea sărăciei, este un indiciu de valoare, oarecum auratică, asemenea sfințeniei"[80]. Rorty preferă abordărilor cuprinzătoare și judecăților în cadrele mari ale Istoriei abordări ghidate de perspectiva a ceea ce el numește *concrete compromises*. Estimarea sa este aceea că ne aflăm, ca umanitate, într-o globalizare multiculturală, în cadrul căreia trăsături fine, venind din diverse culturi, vor coabita într-un fel de *variety-in-unity characteristic of rationality*[81].

Al treilea volum de *Philosophical Papers* reunește eseurile sale din perioada 1992-1998. Titlul sub care le-a pus, *Truth and Progress*,

---

[78] Richard Rorty, *The End of Leninism, Havel, and Social Hope*, în Richard Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, 1998, p. 228.

[79] *Ibidem*, p. 231.

[80] Richard Rorty, *Rationality and Cultural Difference*, în Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 190.

[81] *Ibidem*, p. 201.

este grăitor în ceea ce priveşte efortul său continuu de a crea o alternativă la teoria corespondenţei şi la teoria coerenţei a adevărului. Eseul ce deschide volumul, *Is Truth a Goal of Inquiry ? Donald Davidson versus Crispin Wright* (1995), care-i oferă, de altfel, şi conceptul organizator, argumentează teza după care nu ar trebui să stârnim discuţii „filosofice" în jurul unor termeni precum „adevăr", „drept", „bine", ci ar trebui să-i lăsăm în folosirile lor inevitabil contextuale. În întreprinderile lor efective de cunoaştere, oamenii îşi elaborează comportamente în funcţie de alţii şi de mediul înconjurător, comportamente puternic contextualizate, care sunt, de fapt, refractare la generalizările presupuse de definiţiile filosofice de termeni. „Acesta este motivul pentru care – scrie Rorty – pragmatiştii consideră cogniţia drept o noţiune pur empirică, istorico-sociologică"[82]. Ea este istorică fiind mereu „situată", ea este sociologică fiindcă nu există raţiuni să credem că ne putem ridica deasupra consensurilor atinse în împrejurări ce sunt, în mod fatal, contingente. De aceea, se poate spune cu destule argumente că „investigaţia" (*inquiry*), din care constă cunoaşterea, are ca scop nu atât „adevărul", cât „rezolvarea a cât mai multor probleme" (*solving as many problems as possible*)[83].

În 1998, Rorty a publicat cea mai amplă scriere politică a sa, volumul *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth – Century America.* Aici el pune problema tranziţiei de la *„cultural left"* la *„political left"* în Statele Unite (pentru a preveni neînţelegerile, trebuie precizat că *the left*, în limbajul american, acoperă, în fapt, liberalismul democratic!). *„Cultural left"* s-a constituit în anii şaizeci sub semnul criticilor civilizaţiei moderne – Nietzsche, Heidegger, Foucault, printr-o repliere în filosofie: „studiul filosofiei, mai cu seamă al filosofiei apocaliptice franceze şi germane, a înlocuit studiul economiei politice, ca pregătire esenţială pentru participarea la iniţiativele de stânga"[84]. Temeiul principial profund al apelului său la această tranziţie este părăsirea atitudinii de „spectator" în favoarea atitudinii pragmatice, acceptând că *„our national character is still in the making"*[85].

---

[82] Richard Rorty, *Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright*, în Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 33.

[83] *Ibidem.*, p. 39.

[84] Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, 1999, p. 77.

[85] *Ibidem*, p. 106.

Observația importantă ce stă însă la baza argumentației lui Rorty este că *pathos*-ul filosofic a înlocuit printre liberali analizele concrete, încât soluțiile lor au rămas abstracte. De aceea, probabil că pentru progresul liberalismului ar fi utilă emanciparea lui de filosofie, simultan cu plonjarea în problemele concrete, ale sărăciei și injustiției. Rorty pretinde, în orice caz, liberalismului democratic, considerat în Statele Unite drept „*left*", să părăsească metafizica vorbăriei despre „sistem" și să se concentreze asupra „practicilor sociale specifice și asupra schimbărilor specifice din cadrul acestor practici" (*specific social practices and specific changes in those practices*)[86].

*

* *

Filosofia lui Rorty – redată în liniile mari, dar caracteristice, până aici – a intrat tot mai mult, în ultimul deceniu, în atenția literaților, filosofilor, politicienilor. Referințele la ea se înmulțesc cu rapiditate. Deja pentru anii 1990-1991, renumitul *Humanities Citation Index* îl plasa pe Rorty, după Derrida și Habermas (ambii cu peste o mie de citări semnificative), în fruntea clasamentului (cu aproape șapte sute de citări), apropiindu-se de Ricoeur, dar înaintea lui Kuhn, Gadamer, Popper, Putnam, Rawls, Davidson, Kripke, Toulmin, Searle[87]. Înmulțirea referințelor s-a produs și mai rapid în anii ce au urmat.

Receptarea lui Rorty s-a produs și a crescut deopotrivă în Europa și în Statele Unite. În Germania, de pildă, opera sa a fost percepută predominant ca parte a curentului „autodisoluției filosofiei" prin trecerea de la filosofia analitică a limbii la filosofia discursurilor non-normale[88]. În Italia s-a amintit în prima linie efortul său de înlocuire a „filosofiei orientate științific" cu „filosofia istorico-literară", care promovează dialogul social în locul cercetării fizicaliste[89]. În Franța, Rorty a fost plasat în continuarea demersurilor lui Kuhn și Foucault, pentru a arăta că „adevărul are o istorie", și ale lui Derrida, pentru „a deconstrui metafizica occidentală", ca autor al denunțării drept

---

[86] *Ibidem*, p. 103.

[87] Vezi Nicholas Rescher, *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Boston and London, 1994, p. 25.

[88] Kurt Wuchterl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart, 1987, p. 309.

[89] *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti Editore, Milano, 1993, p. 990.

„iluzoric" a „oricărei tentative de a fonda rațiunea pe un sol stabil și asigurat"[90].

Ca orice filosofie majoră a timpului ei, relativismul pragmatic al lui Rorty a întâlnit și replici puternice din partea celor mai profilați filosofi ai epocii. Ea continuă să fie percepută, în Statele Unite și în afara lor, ca expresie nouă, superlativ elaborată a impunătorului curent al pragmatismului și ca „pragmatism umanist", ce preia mai bine problemele oamenilor în vremea noastră, fiind organizat în jurul temei „adecvării" (*coping*)[91]. Dar opțiunile ei radicale în favoarea relativismului[92], mai cu seamă, au stârnit replici puternice, cu argumente solide. Vom evoca succint, în încheiere, replica lui Hilary Putnam și, apoi, replica lui Jürgen Habermas, care sunt, de altfel, și cele mai profunde.

Hilary Putnam a reacționat la relativismul lui Rorty în *Why Reason Can't Be Naturalized?* (1982), după ce a recunoscut profunzimea problemelor pe care autorul cărții *Philosophy and the Mirror of Nature* le-a pus. El reia argumentul după care „relativismul cultural este inconsistent", adăugând o nouă „rațiune" a inconsistenței. Astfel, conform relativismului cultural al lui Rorty, „atunci când Karl spune «Schnee ist weiss», ceea ce Karl gândește (o știe sau nu) este că zăpada este albă ca *determinat* de normele culturale lui Karl". Să admitem că această cultură este cea germană. Ceea ce Rorty gândește cu această propoziție: „zăpada este albă ca determinată de normele culturii germane" este asertiune adevărată după normele culturii lui Rorty. Această cultură este cea americană. Dacă se substituie și se trece la citarea indiscretă se obține: „Atunci când Karl spune «Schnee ist weiss» ceea ce el gândește (o știe sau nu) este că e adevărat ca determinat de normele culturii americane că este adevărat ca determinat de normele culturii germane că zăpada este albă". Putnam observă că dacă Rorty înțelege *fiecare* asertiune *P* pe care *el* o folosește ca însemnând „este adevărată prin normele culturii americane că «*P*»", atunci el trebuie să înțeleagă asertiunile hermeneutice proprii,

---

[90] Christian Delacampagne, *Histoire de la Philosophie au XX-e siècle*, Seuil, Paris, 1995, p. 339.

[91] Konstantin Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, University of South Florida Press, Tanga, 1990, p. xiii.

[92] Pentru edificare asupra amplei și fundamentalei controverse a relativismului, care s-a produs în S.U.A., vezi Andrei Marga, *Relativismul și consecințele sale*, Editura Studiilor Europene, Cluj, 1999.

aserțiunile pe care el le folosește pentru a-i interpreta pe alții, în același fel, indiferent de diferențele culturale în care s-au calificat ceilalți vorbitori. Celelalte culturi devin astfel construcții logice rezultate din cultura americană. În cazul în care Rorty încearcă să adauge că „situația este răsturnată din punctul de vedere al *altei* culturi, el recurge la o predicație în care cade și solipsismul metodologic: pretenția transcendentală a situației simetrice nu poate fi înțeleasă dacă relativismul este corect"[93].

Într-o reacție ulterioară, din *Renewing Philosophy* (1992), Putnam a pus sub semnul întrebării interpretarea adevărului drept acord la care convin cei ce discută, din *Philosophy and the Mirror of Nature*. Obiecția pe care el o ridică este aceea că Rorty nu dă răspuns, cu abordarea sa consensuală a adevărului, la întrebarea privind suportul consensului. Dacă, de pildă, propoziția „majoritatea celor ce aparțin culturii căreia îi aparțin consideră că relativismul nu este corect" este adevărată, atunci, conform concepției relativiste, relativismul nu este adevărat[94].

Habermas a invocat „inconsistențele" relativismului lui Rorty semnalate de Putnam dar, înainte de toate, el a căutat să înțeleagă tezele lui Rorty plasându-le în contextul american. În *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985), Habermas ia în discuție volumul *Consequences of Pragmatism*, în care vede, printr-o asociere a autorului cu Derrida, o reluare a *pathos*-ului lui Nietzsche în cadrul pragmatismului, cu consecința obscurizării realei perspective a pragmatismului[95]. În *Nachmetaphysches Denken* (1988), bazându-se pe *Pragmatism, Davidson and Truth* (1986), Habermas consideră întreaga viziune a lui Rorty și-i reproșează că nu vede decât o alternativă la „contextualism": „obiectivismul"[96]. Or, astfel de alternative există, dar Rorty, rămas în schema simplă a celor două posibilități, nu le sesizează. În sfârșit, în *Faktizität und Geltung* (1993), Habermas acuză la Rorty o preluare incorectă a teoriei dreptății a lui John Rawls.

---

[93] Hilary Putnam, *Why Reason Can't Be Naturalized*, în *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohmann și Thomas McCarthy, pp. 231-232.

[94] Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, pp. 70-71.

[95] Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 242.

[96] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, p. 176.

amestecând sensul reconstrucţiei teoretice cu sensul moral şi derivând forţat consecinţe favorabile „contextualismului"[97].

Fireşte, Rorty a răspuns acestor obiecţii aduse de doi dintre cei mai mari gânditori ai timpului său. Controversa în care „contextualismul" şi „relativismul" său au intrat cu „realismul" şi „universalismul" promovate de Putnam şi, respectiv, de Habermas este una din cele de cotitură în istoria filosofiei. Nu o vom reda şi comenta acum. Încheiem subliniind doar că Richard Rorty şi-a dat cu această ocazie încă o dată măsura proprie, care, aşa cum scrierile şi larga lor audienţă o atestă, este cea a unei filosofii majore, de referinţă, a timpului nostru.

Andrei Marga

[97] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurs theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, p. 85.

...Arta scriitorului constă în a educa, încetul cu încetul, cuvintele să se intereseze de cărțile pe care le-a scris"

Edmond Jabes

„Arta" traducătorului constă în a asculta aceste cuvinte, a contribui la (propria) educare. Am încercat aici, deși o dispută ce se întinde deja pe câteva secole ne sugerează (demonstrează) că nu poți fi niciodată în afara proprici cărți, în afara propriei scrieturi, al propriului „etnocentrism", nici măcar (sau mai ales nu) pe prag, să o fac.

Primatul ei, al cărții, în fața unui *dehors du text*, personală încercare de aprop(r)iere (mastery) a lui Theuth (Toth, Hermes), de acceptare a *pharmakon*-ului cetății, cedează uneori în fața lui, a textului (lectorului). Pentru a-l răsplăti (interoga/respecta) am fost nevoită să renunț uneori la propriile instrumente. Sper că, întocmai ca în al doilea volum, cititorul va recunoaște (fără a-mi reproșa) cele mai multe dintre aceste „renunțări".

Voi menționa doar că am cedat „americanului" conceptul de „fuzziness" (ce amintește de „fuzzy systems", „fuzzy logic", dar și simplu de confuzie) precum și (aproape toate) titlurile cărților și articolelor citate. Dar o „traducere" este inevitabil a cuiva (ce-și are propriul celălalt)...

Încercarea de translatare a celor două volume din *Philosophical Papers* ale lui Richard Rorty este un proiect care a început cînd eram în anul trei de facultate, în urma cursului de filosofie contemporană al d-nului profesor Andrei Marga, cel care mi-a trezit interesul pentru filosofia contemporană americană și căruia aș dori să-i mulțumesc pentru sprijinul pe care mi l-a acordat în toți acești ani. Desigur că acest proiect nu s-ar fi finalizat fără încrederea pe care mi-a acordat-o Editura Univers, căreia țin să-i mulțumesc pe această cale.

Recunoștința mea se îndreaptă și spre autorul celor două cărți, care a binevoit a-mi da toate explicațiile solicitate și fără al cărui ajutor mi-ar fi fost greu să înțeleg anumiți termeni ce nu se regăsesc în limba română.

Pentru ajutorul și sugestiile neprețuite în pregătirea manuscriselor pentru publicare, aș dori să-i mulțumesc domnișoarei Corina Tiron, redactor al celor două volume de *Eseuri filosofice*.

MULȚUMIRI

„Solidaritate sau obiectivitate?" a fost inițial o Conferință Howison la Berkeley. Am prezentat o versiune revizuită la Nanzan University, care a apărut în *Nanzan Review of American Studies*. O versiune și mai recentă, cea care apare aici, a fost publicată în *Post-Analytic Philosophy*, editori John Rajchman și Cornel West, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 2-19.

„Știința ca solidaritate" a fost scrisă pentru o conferință la University of Iowa și a apărut în *The Rhetoric of the Human Sciences*, editori John S. Nelson, A. Megill și D.N. McCloskey, Nadison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 38-52. Unele paragrafe din versiunea originală dublau sau secondau paragrafe din „Solidaritate sau obiectivitate?" Aceste paragrafe au fost omise sau înlocuite în versiunea de față.

„Este știința naturii un gen natural?" a fost scrisă pentru un simpozion care a avut loc la University of Notre Dame în onoarea Profesorului Ernan McMullin și a fost publicată în *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, editor Ernan McMullin, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1988, pp. 49-74.

„Pragmatism fără metodă" a apărut în *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, editor Paul Kurtz, Buffalo, Prometheus Books, 1983, pp. 259-73.

„Texte și masc amorfe" a fost publicată în *New Literary History* 17 (1985), pp. 1-15. Am obținut permisiunea pentru retipărirea acestei lucrări în volumul de față.

„Cercetarea ca recontextualizare: o descriere anti-dualistă a interpretării" a fost scrisă pentru Summer Institute on „Interpretation" organizat de Hubert Dreyfus și David Hoy, care a fost sponsorizat de National Endowment for the Humanities și a avut loc în vara lui 1988 la University of California în Santa Cruz. Va apărea într-o colecție de lucrări prezentate în cadrul acestui Institut care va fi editată de David Hiley și alții.

„Fizicalismul non-reductiv" a fost scrisă pentru o prezentare la Institute of Philosophy of the Chinese Academy of Social Sciences. Această lucrare a apărut inițial în traducere chineză, iar ulterior (în engleză) în *Theorie der Subjektivität*, a Festschrift for Dieter Henrich, editor Konrad Cramer ș.a., Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 278-96.

„Pragmatismul. Davidson și adevărul" a fost publicată în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, editor Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 333-55.

„Reprezentare, practică socială și adevăr" a fost scrisă pentru o conferință care a avut loc la University of Pittsburgh în onoarea lui Wilfrid Sellars la aniversarea a 75 de ani și a fost publicată în *Philosophical Studies* 54 (1988) pp. 215-28. Lucrarea e retipărită în volumul de față cu permisiunea Kluwer Academic Publishers.

„Zgomote nefamiliare: Hesse și Davidson despre metaforă" a fost o contribuție la un simpozion despre metaforă (cu Mary Hesse și Susan Haack) ce a avut loc în cadrul Joint Session of the Mind Association and the Aristotelian Society la Cambridge, în vara lui 1987.

Această lucrare a mai fost publicată în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl., vol. 61 (1987), pp. 283-96.

„Prioritatea democraţiei în raport cu filosofia" a fost scrisă pentru o conferinţă care a avut loc la University of Virginia în 1984, la aniversarea a 200 de ani de la promulgarea Virginia Statute of Religious Freedom. A fost publicată în *The Virginia Statute of Religious Freedom*, editori Merrill Peterson şi Robert Vaughan, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 257-88.

„Liberalismul burghez postmodern" a fost o contribuţie la un simpozion despre „responsabilitatea socială a intelectualilor" care a avut loc în 1983 în cadrul întâlnirii anuale a Eastern Division of the American Philosophical Association. Această lucrare a fost publicată în *The Journal of Philosophy* 80 (octombrie 1983), pp. 583-9. Am obţinut permisiunea pentru retipărirea ei în volumul de faţă.

„Despre etnocentrism: o replică lui Clifford Geertz" a fost scrisă ca un comentariu la Tanner Lecture a profesorului Geertz, „The Uses of Diversity", ţinută la University of Michigan în 1985. A fost publicată în *Michigan Quaterly Review* 25 (1986), pp. 525-534. Am obţinut permisiunea pentru retipărirea ei în volumul de faţă.

„Cosmopolitanism fără emancipare" a fost scrisă ca replică la o lucrare de-a lui Jean-François Lyotard şi susţinută la un simpozion care a avut loc la John Hopkins University la care am participat amândoi. Versiunea originală a fost publicată în franceză în *Critique* 41 (mai 1985), pp. 569-80. O versiune revizuită a originalului englezesc apare în volumul de faţă şi în *Modernity and Identity*, editori Scott Lash şi Jonathan Friedman, Oxford, Blackwell, 1990.

Sunt recunoscător organizatorilor conferinţelor, institutelor şi simpozioanelor la care au fost prezentate aceste lucrări, şi editorilor diferitelor jurnale şi colecţii în care au apărut acestea. Aş dori de asemenea să-mi exprim permanenta recunoştinţă faţă de John D. and Catherine T. MacArthur Foundation. Majoritatea lucrărilor din acest volum şi din volumul următor au fost scrise în timp ce am beneficiat de o MacArthur Fellowship.

Introducere: Antireprezentaționalism, etnocentrism și liberalism

Acesta este primul volum dintr-o colecție de eseuri scrise între 1980 și 1989. Lucrările din acest volum tratează, în mare, probleme și personalități din cadrul filosofiei analitice. Cele din volumul al doilea se ocupă în special de probleme legate de opera lui Heidegger, Derrida și Foucault.

Cele șase eseuri care alcătuiesc Partea I a acestui volum oferă o descriere antireprezentaționalistă a relației dintre științele naturii și restul culturii. Printr-o descriere antireprezentaționalistă înțeleg o descriere pentru care cunoașterea nu este o problemă de înțelegere corectă a realității, ci mai degrabă o problemă de dobândire a unor obiceiuri de acțiune pentru a face față realității. Aceste lucrări argumentează că o astfel de descriere face inutilă trasarea unor distincții dilthcyene, între explicarea fenomenelor „tari" și interpretarea celor „slabe". Ele oferă o descriere a cercetării ce recunoaște diferențe sociologice, însă nu și epistemologice, între matrici disciplinare cum ar fi fizica teoretică și critica literară.

Antireprezentaționalismul pe care îl susțin aici amintește de cartea mea din 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Deși personalitățile care se întrezăreau pe fundalul acelei cărți erau Wittgenstein, Heidegger și Dewey, datoriile cele mai mari din punct de vedere intelectual la momentul scrierii ei erau către Wilfrid Sellars și Willard van Orman Quine. În următorii zece ani am ajuns să consider opera lui Donald Davidson ca aprofundând și extinzând liniile de gândire trasate de Sellars și Quine. Prin urmare, am scris din ce în ce mai mult despre Davidson – încercând să-mi clarific mie însumi concepțiile sale,

să le apăr împotriva unor obiecții reale sau posibile și să le extind la domenii pe care Davidson însuși nu le explorase încă. Cele patru capitole care alcătuiesc Partea a II-a a acestui volum sunt un amestec de expunere a lui Davidson și de comentarii asupra lui.

Restul celor patru capitole din volum – cele care alcătuiesc Partea a III-a – sunt mai degrabă despre liberalismul politic decât despre antireprezentaționalism. Legătura dintre Partea a III-a și primele două părți este cea sesizată de Dewey între abandonarea a ceea ce el numea „teoria spectator a cunoașterii" și nevoile unei societăți democratice. Potrivit interpretării mele, Dewey afirmă că unei astfel de societăți i se potrivește să nu aibă altă concepție despre adevăr decât aceea potrivit căreia este mult mai probabil ca adevărul să fie obținut în „confruntarea liberă și deschisă" dintre opinii a lui Milton, decât în oricare alt mod. Această idee, caracteristică pentru Peirce și Habermas precum și pentru Dewey, este cea pe care încerc s-o dezvolt în „Prioritatea democrației în raport cu filosofia" și în cele trei eseuri mai scurte care îi urmează.

Partea care urmează are două țeluri. În primele două treimi, voi încerca să clarific relațiile dintre antireprezentaționalism și antirealism. Voi pretinde că disputa reprezentaționalism-versus-antireprezentaționalism este diferită de cea etichetată realism-versus-antirealism, deoarece aceasta din urmă apare numai pentru reprezentaționaliști. În ultima treime voi folosi noțiunea de etnocentrism ca pe o legătură între antireprezentaționalism și liberalismul politic. Voi argumenta că o concepție antireprezentaționalistă despre cercetare ne privează de un sprijin cu ajutorul căruia să depășim etnocentrismul produs prin aculturație, dar și că, în schimb, cultura liberală recentă a găsit o strategie pentru a evita dezavantajele etnocentrismului. Aceasta constă în a fi deschis la întâlnirile cu alte culturi reale sau posibile și în a face această deschidere esențială pentru imaginea-sa-de-sine. Această cultură este un *ethnos* care se mândrește mai degrabă cu suspiciunea sa față de etnocentrism – cu abilitatea sa de a spori libertatea și deschiderea confruntărilor, decât cu posesia adevărului.[1]

[1] Asupra acestui punct, vezi schimbul meu de replici cu Thomas McCarthy despre afirmația habermasiană potrivit căreia pretențiile de adevăr

Filosofii din lumea vorbitoare de limbă engleză par sortiţi să încheie secolul dezbătând acelaşi subiect – realismul – pe care îl dezbăteau în 1900. În acele vremuri, opusul realismului era încă idealismul. Însă acum limbajul a înlocuit mintea fiind, se presupune, mai presus de şi împotriva „realităţii". Prin urmare, dezbaterea a trecut de la întrebarea dacă realitatea materială este „dependentă-de-minte" la întrebările despre ce tipuri de afirmaţii adevărate, dacă vreunul, se află în relaţii reprezentaţionale cu itemi nonlingvistici. Discuţia despre realism se învârte acum în jurul întrebării dacă numai afirmaţiile fizicii pot corespunde „faptelor" sau dacă cele ale matematicii şi eticii ar putea să o facă şi ele. În zilele noastre, opusul realismului se numeşte simplu „antirealism".

Totuşi, acest termen este ambiguu. El este folosit în principiu pentru a semnifica pretenţia emisă cu privire la anumite afirmaţii adevărate, că nu există nici un „fapt" pe care acestea să îl reprezinte.Mai recent, însă, a fost folosit pentru a semnifica pretenţia că *nici un* item lingvistic nu poate reprezenta *vreun* item nonlingvistic. În primul sens el se referă la o dezbatere în cadrul comunităţii de reprezentaţionalişti – acei filosofi care găsesc că este util să considere că mintea sau limbajul conţin reprezentări ale realităţii. În cel de-al doilea sens, se referă la antireprezentaţionalism – la încercarea de a evita dezbaterea realismului prin negarea faptului că noţiunea de „reprezentare" sau cea de „adevăr validat de realitate" ar putea avea vreo utilitate pentru filosofie. Gânditorii reprezentaţionalişti consideră de obicei că disputele dintre idealişti şi realişti au fost, iar cele dintre sceptici şi antisceptici sunt, rodnice şi interesante. Gânditorii antireprezentaţionalişti consideră de obicei că ambele dispute sunt inutile. Ei le clasează pe ambele drept rezultate ale

---

sunt pretenţii la o validitate inter-culturală, universală. Critica lui McCarthy la adresa mea, „Private Irony and Public Decency", a apărut în *Critical Inquiry* 16 (1990), la fel ca şi lucrarea mea „Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy" şi răspunsul lui „Ironist Theory as Vocation: A Response to Rorty's Reply".

faptului de a fi prizonierii unei imagini, o imagine de care ar fi trebuit să ne fi eliberat până acum.[2]

Termenul „antirealism" a fost pus în circulație pentru prima dată de Michael Dummett, care l-a folosit în primul sens. El a formulat opoziția dintre realism și antirealism în următorii termeni:

> Realismul îl consider a fi credința că afirmațiile ce aparțin clasei în discuție au o valoare de adevăr obiectivă, independentă de mijloacele noastre de a o cunoaște: ele sunt adevărate sau false în virtutea unei realități existente independent de noi. Antirealistul îi opune acesteia concepția potrivit căreia afirmațiile ce aparțin clasei în discuție urmează a fi înțelese numai cu referire la tipul de lucruri pe care le considerăm ca fiind dovezi pentru o afirmație din acea clasă.[3]

Dummett crede că o mare parte din istoria filosofiei, inclusiv confruntările dintre realiști și idealiști, poate fi reinterpretată folositor prin desfășurarea acestei distincții. El crede de asemenea că „filosofia limbajului este filosofie primă", căci el vede diferența dintre realist și antirealist ca pe o diferență în ce privește *înțelesul* clasei de afirmații în discuție. Prin urmare, teoria înțelesului devine fundamentală din punct de vedere filosofic.

---

[2] Colin McGinn ilustrează reușit faptul că reprezentaționalismul său și antireprezentaționalismul lui Donald Davidson au scopuri opuse. După ce observă că, în loc să răspundă scepticului, „principiul toleranței" al lui Davidson face posibilă tratarea pur și simplu cu indiferență a acestuia, el adaugă „Aveam de gând să folosesc consecințele antisceptice ale principiului toleranței ca pe o *reductio*, înainte de a afla că Davidson îl consideră a fi o virtute a descrierii pe care el o face interpretării. McGinn, „Radical Interpretation and Epistemology", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernst LePore, Oxford, Balckwell, 1986, p. 359n.

[3] Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 146.

Adoptând aceast poziţie, Dummett se îndepărtează de concepţia „terapeutică" despre filosofie, familiară din *Philosophical Investigations* a lui Wittgenstein şi din unele cărţi mai timpurii precum *Pragmatism* a lui James şi *Reconstruction in Philosophy* a lui Dewey. În aceast privinţă, Dummett se menţine pe aceeaşi linie cu majoritatea filosofilor vorbitori de limba engleză ai ultimelor două decade. Aceste decade au cunoscut o respingere treptată a concepţici wittgensteiniene despre filosofie ca terapie şi o întoarcere treptată spre încercările sistematice de a soluţiona probleme tradiţionale. Necazul cu Wittgenstein din perioada târzie, spune Dummett, este acela că nu ne poate „furniza un *fundament* pentru o operă viitoare în filosofia limbajului sau în filosofie în general"[4]. Wittgenstein nu ne-a oferit nici o „teorie sistematică a înţelesului" şi, prin urmare, nimic pe care să construim. Într-adevăr, el considera o astfel de teorie imposibilă, de vreme ce (în cuvintele lui Dummett) şi-a repudiat concepţia sa anterioară potrivit căreia „înţelesurile propoziţiilor noastre sunt date de condiţiile care le fac în mod definitiv adevărate sau false" şi a substituit-o cu aceea că „înţelesul trebuie să fie explicat prin prisma a ceea ce este considerat ca *justificând* o rostire"[5].

Această din urmă concepţie este caracteristică pentru filosofii antireprezentaţionalişti, căci ei sunt preocupaţi mai degrabă să elimine ceea ce consideră a fi pseudo-problemele reprezentaţionalismului, decât să construiască sisteme sau să rezolve probleme.[6] Atât Wittgenstein din perioada târzie, cât şi Heidegger şi Dewey, de exemplu, ar fi la fel de neîncrezători în noţiunea de „producători-de-adevăr" – itemi nonlingvistici care „fac" afirmaţiile în mod definitiv adevărate sau false – precum sunt în ceea ce o priveşte pe cea de „reprezentare". Pentru

[4] *Ibid.*, p. 453.

[5] *Ibid.*, p. 452.

[6] Vezi opoziţia lui Robert Brandom dintre teoreticienii reprezentaţionalişti şi teoreticienii practicii sociale, în lucrarea sa „Truth and Assertibility", *Journal of Philosophy* LXIII (1976), p. 137 – o opoziţie pe care o voi discuta mai pe larg în „Reprezentarea, practica socială şi adevărul", în Partea a II-a.

gânditorii reprezentaționaliști, „a face adevărat" și „a reprezenta" sunt relații reciproce: itemul nonlingvistic care o face pe S adevărată este cel reprezentat de S. Însă pentru antireprezentaționaliști ambele noțiuni sunt la fel de regretabile și dispensabile – nu numai cu privire la afirmațiile ce aparțin unei clase în discuție, ci cu privire la toate afirmațiile.

Reprezentaționaliștii consideră adesea că antireprezentaționalismul este pur și simplu idealism transcendental în travesti lingvistic – o versiune suplimentară a încercării kantiene de a deriva determinarea și structura obiectului din cea a subiectului. Această suspiciune este exprimată clar în eseul lui Bernard Williams „Wittgenstein and Idealism". Williams afirmă aici că o concepție wittgensteiniană asupra limbajului pare angajată în următoarea succesiune de inferențe:

(i) „S" are înțelesul pe care noi i-l atribuim.
(ii) Q este o condiție necesară pentru ca noi să-i atribuim un înțeles lui „S".
Ergo
(iii) Dacă nu este îndeplinită Q, „S" nu are un înțeles.
(iv) Dacă „S" nu are un înțeles, „S" nu este adevărată.
Ergo
(v) Dacă nu este îndeplinită Q, „S" nu este adevărată.

Din moment ce valorile lui Q vor include în mod normal practici sociale umane, concluzia acestui set de inferențe ne amintește într-adevăr de idealismul transcendental. Însă replica gânditorului antireprezentaționalist va fi aceea că (v) nu spune decât că în cazul în care nu sunt implicate anumite practici sociale, nu va exista nici o afirmație care să fie numită „adevărată" sau „falsă". Totuși, Williams răspunde că „nu este evident că în cazul concepției wittgensteiniene ulterioare... putem trasa cu ușurință o linie între propoziția «S» care exprimă adevărul și ce se întâmplă în cazul în care S". Argumentul lui este că antireprezentaționaliștii nu consideră de obicei că pe lângă propoziția adevărată S, există o porțiune de realitate

nonlingvistică, modelată-de-propoziție, numită „faptul că S" – un set de relații între obiecte ce există independent de limbaj – care o face pe „S" adevărată. Prin urmare, concluzionează Williams, antireprezentaționaliștii și, în particular, Wittgenstein din perioada târzie, sunt devotați ideii că „determinarea realității provine din ceea ce am decis sau suntem pregătiți să considerăm drept determinat"[7].

Necazul cu această concluzie este că „provine din" sugerează o dependență cauzală. Imaginea invocată de terminologia lui Williams este aceea a unei forțe imateriale puternice numite „minte" sau „limbaj" sau „practică socială" – o forță care modelează faptele dintr-o materie indeterminată, construiește realitatea din ceva care nu este încă suficient de determinat pentru a fi considerat real. Problema antireprezentaționaliștilor este aceea de a găsi o modalitate de a-și exprima punctul lor de vedere, care să nu implice o astfel de sugestie. Antireprezentaționaliștii trebuie să insiste că nu „determinarea" este cea în discuție – că nici gândirea nu determină realitatea și nici realitatea nu determină gândirea în sensul intenționat de realiști. Mai precis, nu este mai adevărat că „atomii sunt ceea ce sunt deoarece folosim termenul «atom» în modul în care o facem" decât că „folosim termenul «atom» așa cum îl folosim deoarece atomii sunt așa cum sunt". Potrivit gânditorului antireprezentaționalist *ambele* afirmații sunt lipsite de conținut. Ambele sunt pseudo-explicații.

Este extrem de important ca gânditorul antireprezentaționalist să insiste că a doua afirmație este o pseudo-explicație. Căci acesta este genul de afirmație pe care putem fi siguri că realistul tipic o va face mai devreme sau mai târziu. Acesta va susține că obținem reprezentări *exacte* deoarece uneori itemii

[7] Aceste citate din Williams sunt din cartea sa *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 162-3. Pentru un exemplu al genului de lucruri care îl timorează pe Williams, vezi Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. Macquarrie și Robinson, New York, Harper and Row, 1962, p. 269: „Legile lui Newton, principiul contradicției și orice alt adevăr – toate acestea sunt adevărate numai atâta timp cât *există* Dasein-ul.

nonlingvistici determină itemii lingvistici să fie folosiți așa cum sunt – nu numai în cazul anumitor afirmații din cadrul practicilor sociale (ca atunci când mișcarea unei mingi de tenis determină arbitrul să strige „Out!") ci mai ales în cazul practicilor sociale ca întreg. Potrivit acestei descrieri, motivul pentru care fizicienii au ajuns să folosească termenul „atom" așa cum o fac este acela că există cu adevărat atomi în afara noastră care s-au determinat pe ei înșiși să fie reprezentați mai mult sau mai puțin corect – ne-au determinat pe noi să avem cuvinte care să se refere la ei și să ne angajăm în practica socială numită explicație fizică microstructurală. Motivul pentru care astfel de explicații au mai mult succes decât explicațiile astrologice, să spunem, este acela că nu există influențe planetare în afara noastră, în timp ce *există* realmente atomi în afara noastră.

Gânditorul antireprezentaționalist este dispus să recunoască faptul că limbajul nostru, asemeni trupurilor noastre, a fost modelat de mediul înconjurător în care trăim. Într-adevăr, el insistă asupra acestui punct – asupra faptului că nu este posibil (așa cum se teme scepticul reprezentaționalist) ca mințile noastre sau limbajul nostru să fie „desprinse de realitate", mai mult decât se întâmplă aceasta în cazul trupurilor noastre. Ceea ce neagă el este utilitatea din punct de vedere explicativ, a extragerii sau alegerii între conținuturile minților noastre sau ale limbajului nostru și a susținerii că un item sau altul „corespunde" sau „reprezintă" mediul înconjurător într-un mod în care alți itemi nu o fac. Potrivit unei concepții antireprezentaționaliste una este a spune că un deget mare prehensil, sau abilitatea de a folosi cuvîntul „atom" așa cum o fac fizicienii, sunt utile pentru a face față mediului înconjurător. Cu totul altceva este a încerca să *explicăm* această utilitate făcând referire la idei reprezentaționaliste, cum ar fi ideea că realitatea la care se referă termenul „quark" era „determinată" înainte ca termenul „quark" să fi apărut (pe când cea la care se referă, de exemplu, „conșimțământul fondator" s-a concretizat doar o dată cu practicile sociale relevante).

Pentru gânditorii antireprezentaționaliști această încercare este lipsită de perspective. Ei nu văd alt modalitate de a explica ce înseamnă „determinat" într-un astfel de context, decât aceea de a scanda unele cuvinte la fel de derutante și. astfel, utilizarea de către realist a termenului „determinat" este, în opinia lor, doar una incantatorie. Așa cum Quine sugerează să abanădonm întregul mănunchi de concepte (de exemplu. „sinonim", „conceptual") invocate pentru a ne face să credem că înțelegem ce înseamnă termenul „analitic", gânditorii antireprezentaționaliști sugerează să abandonăm întreaga colecție de concepte (de exemplu, „adevăr validat de realitate", „bivalență") folosite pentru a ne face să credem că înțelegem ce înseamnă „determinarea realității".

Gânditorii antireprezentaționaliști consideră această ultimă colecție dispensabilă deoarecc nu văd nici o modalitate de a formula un test *independent* al acurateții reprezentării – al referinței sau corespondenței cu o realitate „determinată anterior" – nici un test distinct de succesul care se presupune că este explicat de această acuratețe. Gânditorii reprezentaționaliști nu ne oferă nici o modalitate de a decide dacă un anumit item lingvistic este folosit cu succes deoarece se află în aceste relații, sau dacă utilitatea sa se datorează unor factori care n-au nimic de-a face cu ele – așa cum utilitatea unui scripete sau a unui deget mare nu are nimic de a face cu „reprezentarea" sau „corespondența" acestora cu greutățile ridicate sau cu obiectele manipulate cu ajutorul lor. Prin urmare antireprezentaționaliștii cred că „folosim termenul «atom» așa cum o facem. iar fizica atomică funcționează, deoarece atomii sunt așa cum sunt" nu ne lămurește mai mult decât „opiumul îi adoarme pe oameni datorită puterii sale dormitive".

Această remarcă conform căreia nu există nici un test independent al acurateței corespondenței se află în centrul argumentului lui Putnam că noțiuni ca accea de „referință" – noțiuni semantice care relaționează limbajul cu nonlimbajul – sunt încorporate în viziunea noastră de ansamblu asupra lumii. După părerea lui Putnam, încercarea gânditorului reprezenta-

ționalist de a explica succesul astrofizicii și eșecul astrologiei este sortită să rămână doar un compliment fără valoare dacă nu putem atinge ceea ce el numește un punct de vedere al privirii ochiului divin – unul care a evadat din limbajul nostru și din credințele noastre și le-a testat în opoziție cu ceva cunoscut fără ajutorul lor. Însă nu avem nici cea mai vagă idee cum ar fi să ne aflăm într-o astfel de poziție. Așa cum se exprimă Davidson, „nu există nici o posibilitate ca o persoană să poată adopta o poziție avantajoasă pentru compararea unor scheme conceptuale [de exemplu, cea a astrologului și a astrofizicianului] prin ocultarea provizorie a propriei poziții"[8].

Din punctul de vedere al reprezentaționalistului, faptul că noțiuni ca accea de reprezentare, referință și adevăr sunt desfășurate în moduri care sunt interne unui limbaj sau unei teorii nu este un motiv pentru a le abandona. Pentru reprezentaționaliști, faptul că nu putem ști niciodată dacă nu cumva o teorie fizică „matură", una care pare să nu lase nimic de dorit, este departe de țintă, nu reprezintă un motiv pentru a ne priva de ideea de „a fi departe de țintă". A considera altfel, adaugă ei, înseamnă a fi „verificaționist", indezirabil de antropocentric, la fel cum idealismul secolului al XIX-lea a fost indezirabil de antropocentric. Înseamnă a ceda influenței a ceea ce Thomas Nagel numește „o tendință semnificativă spre idealism în filosofia contemporană, potrivit căreia ceea ce există și modul în care există lucrurile nu pot depăși ceea ce am putea în principiu gândi"[9]. Nagel consideră că a ne priva de noțiuni ca accea de „reprezentare" și „corespondență" ar însemna să încetăm „să mai încercăm să evadăm din propriile minți, efort pe care unii l-ar considera nebunesc și pe care eu îl consider drept fundamental din punct de vedere filosofic"[10].

---

[8] Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 185.

[9] Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 9.

[10] *Ibid.*, p. 11.

Antireprezentaţionaliştii nu consideră aceste eforturi nebuneşti, dar cred că istoria filosofiei a demonstrat că ele au fost nefolositoare şi indezirabile. Ei consideră că aceste eforturi generează acel tip de pseudo-probleme pe care Wittgenstein sperase să le evite, abandonând imaginea care îl ţinuse prizonier pe vremea când scria *Tractatus*-ul. Wittgenstein n-a fost nebun când a scris acea carte, dar a avut dreptate mai târziu când s-a descris pe sine ca bâzâind ca o muscă în interiorul unei sticle. Evadarea sa din sticlă nu era, aşa cum sugerează Williams, o problemă de a bâzâi în direcţia unui idealism transcendental, ci mai degrabă de a refuza să mai fie tentat să răspundă la întrebări ca „Este realitatea intrinsec determinată sau determinarea ei este un rezultat al activităţii noastre?" El nu ne sugera să determinăm modul în care este realitatea. El ne sugera că nu mai trebuie să punem acele întrebări la care, pentru a răspunde, am fi fost nevoiţi să ieşim în afara propriilor minţi. El ne sugera că atât realismul, cât şi idealismul împărtăşesc presupoziţii reprezentaţionaliste pe care ar fi mai bine să le abandonăm.

Nagel consideră că dacă îl urmăm pe Wittgenstein trebuie să „recunoaştem că întreaga gândire este o iluzie", căci „atacul wittgensteinian la adresa gândurilor transcendente se bazează pe o poziţie atât de radicală încât subminează şi cele mai slabe pretenţii de transcendenţă ale celui mai puţin filosofic dintre gânduri"[11]. Aproximativ aceeaşi concepţie se regăseşte şi în replica lui David Lewis la sugestia lui Putnam de a ne mulţumi să rămânem intra-teoretici, de a nu căuta o privire a ochiului divin. Lewis admite că dacă teoriile referinţei sunt „făcute adevărate de către intenţiile noastre referenţiale", atunci internalismul lui Putnam este ineluctabil. Dar, spune el, „Ceea ce spunem şi gândim, nu numai că nu stabileşte acel ceva la care ne referim, dar nu stabileşte nici măcar întrebarea anterioară despre *cum* trebuie să se stabilească acel ceva la care ne referim"[12]. Prin urmare, continuă el, avem nevoie de o

[11] *Ibid.*, p. 107.

[12] David Lewis, „Putnam's Paradox", *Australasian Journal of Philosophy*, 1983, p. 226.

constrângere asupra teoriilor referinței care să fie diferită de intențiile noastre referențiale, și o putem obține „luând fizica... la valoarea ei practică". Potrivit lui Lewis, „fizica pretinde să descopere proprietățile de elită", unde „elita" înseamnă acelea ale căror „frontiere sunt stabilite prin asemănarea și diferența obiective din natură"[13].

Astfel, Lewis construiește reprezentaționalismul pe „valoarea practică" a fizicii.[14] Acest lucru este caracteristic pentru reprezentaționaliști, care sunt mai degrabă realiști decât sceptici. Căci pentru ei fizica este acel domeniu al culturii în care realitatea non-umană, ca opusă practicilor sociale umane, își cere drepturile. Gânditorul reprezentaționalist crede, în cuvintele lui Williams, că „putem selecta dintre credințele și trăsăturile viziunii noastre asupra lumii, unele despre care putem pretinde rezonabil că reprezintă lumea cât se poate de independent de perspectiva noastră și de particularitățile ei"[15]. Din contră, antireprezentaționaliștii nu văd nici un sens în care fizica este mai independentă de particularitățile noastre umane decât astrologia sau critica literară. Pentru ei, diferitele domenii ale culturii răspund unor nevoi umane diferite, însă nu există nici o

---

[13] „Dintre nenumăratele lucruri și clase care există, cele mai multe sunt eterogene, divizate, prost demarcate. Numai o minoritate de elită este bine articulată, astfel încât frontierele lor sunt stabilite prin asemănarea și diferența obiective din natură... Fizica descoperă care lucruri și clase sunt cele mai de elită dintre toate; dar și celelalte aparțin elitei, deși într-un grad mai mic..." (*ibid.*, pp. 227-8).

[14] Nu toți filosofii fizicii împărtășesc concepția lui Lewis despre ceea ce fizica pretinde că face. Arthur Fine, de exemplu, îi atribuie fizicianului numai ceea ce el numește „atitudinea ontologică naturală", prescurtată „AON". Fine scrie după cum urmează: „Țelul științei este oare adevărul sau doar adecvarea empirică? Aceasta este rampa de lansare pentru controversa realism/instrumentalism. AON vrea să se îndepărteze puțin de această întrebare, pentru a pune întrebarea mai fundamentală dacă știința «țintește» cu adevărat." Fine își rezumă propriul antireprezentaționalism când spune „AON nu consideră că adevărul este un concept explicativ, sau că există vreun lucru general care face adevărurile adevărate." (Fine, „Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science", *Mind* XCV [1986], pp. 173, 175.)

[15] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 138-9.

modalitate de a ne situa în afara tuturor nevoilor umane și de a observa că unele dintre ele (de exemplu, nevoia noastră de a prezice ceea ce se va întâmpla în diferite circumstanțe, nevoia noastră de moduri simple și elegante de a prezerva fenomenele) sunt satisfăcute prin detectarea „asemănării și diferenței obiective din natură", pe când altele sunt satisfăcute prin provocarea a ceea ce Lewis numește obiecte „eterogene, divizate, prost demarcate"[16]. Antireprezentaționaliștii consideră că nevoia umană satisfăcută prin încercarea de a ne situa astfel în afara tuturor nevoilor umane – nevoia pentru ceea ce Nagel numește „transcendență" – este una a cărei exacerbare este indezirabilă din punct de vedere cultural. Ei cred că această nevoie poate fi eliminată cu ajutorul unei educații morale adecvate – una care să-i ridice pe oameni din starea de „umilință" recomandată de Nagel. O astfel de educație încearcă să sublimeze dorința de a ne situa în relații de umilință adecvate cu realitățile non-umane, într-o dorință pentru confruntări libere și deschise între ființele umane, confruntări ce culminează fie într-un acord intersubiectiv, fie în toleranță reciprocă.

Când întoarcem spatele opoziției pe care Dummett o trasează între concepția realistă și cea antirealistă despre diferite clase de afirmații, descoperim că „antirealismul" este folosit în cel de-al doilea din cele două sensuri pe care le-am distins mai devreme. În acest sens, sensul în care el este un sinonim cu ceea ce am numit „antireprezentaționalism". Donald Davidson a ajuns să fie considerat în ultimii ani, un antirealist prin excelență.

Dummet l-a caracterizat original pe Davidson drept un *realist* arhetipal, însă ulterior Davidson a afirmat unele lucruri care au făcut evident faptul că aceasta este o descriere înșelătoare a concepției sale. El spune, de exemplu:

> Credințele sunt adevărate sau false, însă ele nu reprezintă nimic. Este bine să scăpăm de reprezentări și, o dată cu ele, de teoria adevărului ca și corespondență, căci tocmai crezul

[16] Lewis, „Putnam's Paradox", p. 227.

că există reprezentări este cel care dă naştere gândurilor despre relativism.[17]

În lucrările scrise în ultimii douăzeci de ani. Davidson a argumentat că dacă adoptăm distincţia „schemă-conţinut" – distincţia dintre realităţi determinate şi un set de cuvinte sau concepte care pot sau nu să fie „adecvate" la ele – ne vom preocupa inutil de problema relativism-versus-absolutism – de întrebarea dacă cunoaşterea noastră este doar „relativă" la ceea ce Williams numeşte „perspectiva noastră şi particularităţile ei" sau dacă este în legătură cu ceea ce Lewis numeşte „asemănarea şi diferenţa obiective din natură". Prin urmare el ne îndeamnă să abandonăm această distincţie şi o dată cu ea ideea că credinţele reprezintă un conţinut potrivit convenţiilor unei scheme. Davidson nu are nici un *parti pris* în favoarea fizicii şi nu crede că aceasta, sau orice altă ştiinţă a naturii, ne poate oferi un sprijin – ceva care să ne poată ridica deasupra credinţelor noastre, într-un punct din care să întrevedem relaţiile acestor credinţe cu realitatea. El consideră mai degrabă că suntem în legătură cu realitatea în toate domeniile culturii – în etică la fel ca în fizică, în critica literară la fel ca în biologie – într-un sens al lui „în legătură cu" în care această expresie nu înseamnă „reprezentând suficient de exact" ci doar „cauzat de şi cauzând".

În încercarea de a circumscrie această încercare de a schimba termenii controversei şi de a se ridica deasupra vechilor dispute, David Papineau a inventat unele definiţii noi ale termenului „antirealist", definiţii ajustate pentru a i se potrivi lui Davidson. La un moment dat Papineau defineşte termenul după cum urmează: „Anti-realismul este teza potrivit căreia analiza reprezentării oferă un argument a priori pentru a susţine că la un anumit nivel judecata şi realitatea trebuie să se potrivească una cu alta."[18] În altă parte el scrie: „Gânditorii

[17] Donald Davidson, „The Myth of the Subjective", în *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. Michael Krausz, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989, pp. 165-6.

[18] David Papineau, *Reality and Representation*, Oxford, Blackwell, 1987, p. xii.

antirealişti sunt cei care neagă faptul că are sens să considerăm realitatea aşa cum este ea în sine, făcând abstracţie de modul în care este reprezentată în judecata umană.[19]"

Nici una din definiţiile lui Papineau nu evită imputarea înşelătoare a unei credinţe în reprezentări adusă filosofilor care susţin că nu au astfel de credinţe. Totuşi, dacă nu cea dintâi definiţie atunci cel puţin cea de-a doua, surprinde ceva important din concepţia lui Davidson. Căci Davidson argumentează că „credinţele sunt în general adevărate prin natura lor" şi pretinde că

> agentul nu trebuie decât să mediteze la ceea ce este o credinţă pentru a vedea că cele mai multe dintre credinţele sale de bază sunt adevărate şi că dintre credinţele sale, cele pe care le consideră a fi sigure şi care sunt în acord cu corpul principal al credinţelor, sale sunt cele mai apte de a fi adevărate.[20]

Dar desigur că pentru Davidson reflecţia asupra a ceea ce este o credinţă, nu înseamnă „analiza reprezentării". Ea este mai degrabă reflecţia asupra modului în care un organism utilizator de limbaj interacţionează cu ceea ce se petrece în vecinătatea sa. Asemeni lui Dewey, Davidson porneşte mai degrabă de la Darwin decât de la Descartes: de la credinţe ca moduri de adaptare la mediul înconjurător, decât ca cvasi-imagini. Asemeni lui Bain şi Peirce, el consideră credinţele mai degrabă

---

[19] *Ibid.*, p. 2. Comparaţi cu Nagel, *The View from Nowhere*, p. 93, unde „idealismul" este definit ca „poziţia potrivit căreia ceea ce există trebuie să poată fi conceput de către noi sau să fie ceva pentru care putem avea dovezi". Nagel observă că „un argument în favoarea acestei forme generale de idealism trebuie să dovedească faptul că noţiunea de ceva ce nici noi şi nici alţii asemeni nouă *nu pot* concepe, nu are nici un sens", iar apoi se lansează într-o dispută împotriva lui Davidson, pe care se pare că îl consideră un idealist în sensul specific.

[20] Donald Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 319.

drept obiceiuri de acțiune decât drept părți ale unui „model" al lumii construit de către organism pentru a-l ajuta să-i facă față acesteia.

Această abordare non-carteziană, antireprezentaționalistă este, atât la Dewey cât și la Davidson, holistă până la capăt. Nici unul dintre cei doi nu consideră că avem nevoie, sau că există posibilitatea unei teorii care să înceapă prin a preciza care sunt porțiunile limbajului care sunt relaționate cu porțiuni ale realității – ceea ce Davidson numește o teorie „de tipul dispunerii cărămizilor". Pentru Dewey, paradigma unei astfel de teorii era un empirism al datelor simțurilor. Pentru Davidson, ea constă în încercări ca acelea ale lui Kripke și Field de a face concepte precum cel de referință susceptibile la „o analiză sau interpretare independentă, în termenii unor concepte non-lingvistice".[21] În opoziție cu astfel de încercări, Davidson sugerează „că cuvintele, înțelesurile cuvintelor, referința și satisfacția sunt postulate de care avem nevoie pentru a implementa o teorie a adevărului"[22], unde o teorie a adevărului nu este nici o încercare de a explica înțelesul cuvântului „adevărat", nici o încercare de analiză a unor noțiuni precum cea de „corespunde la" sau „face adevărat".

O astfel de teorie este, în schimb, o descriere a modului în care semnele și zgomotele emise de anumite organisme se concretizează într-un pattern coerent, unul care poate fi potrivit în descrierea noastră de ansamblu a interacțiunii dintre aceste organisme și mediul lor înconjurător. Argumentul lui Davidson că trebuie să interpretăm credințele fiecărui astfel de organism (inclusiv ale noastre) drept adevărate și cele mai multe dintre conceptele oricărui organism drept concepte pe care noi înșine le deținem, se reduce la afirmația că nu trebuie să considerăm că am descoperit un astfel de pattern coerent dacă nu putem înțelege aceste organisme ca vorbind în mare despre lucruri față de care se află în relații cauză-efect reale. De vreme ce teoria

[21] Davidson, *Inquiries*, p. 219.
[22] *Ibid.*, p. 222.

noastră despre cum să corelăm semnele și zgomotele unui alt organism cu ale noastre trebuie să ocupe un loc într-o teorie generală despre relațiile noastre similare cu mediile înconjurătoare relevante, nu există nici un loc pentru tipul de ruptură masivă dintre organism și mediu, pe care noțiunea carteziană de „reprezentare interioară a mediului înconjurător" poate să o producă. Mai general, nu este loc pentru noțiunea de „gândire" sau „limbaj" ca fiind capabile să fie în mare măsură defazate în raport cu mediul înconjurător – căci nu se poate atribui un sens noțiunii de „defazat". Deci Papineau are dreptate, într-un fel, când spune că pentru Davidson „judecata și realitatea trebuie să se potrivească una cu alta". Însă aceasta nu înseamnă a spune că, pentru Davidson, cele mai multe dintre reprezentările noastre trebuie să fie exacte. Căci judecățile – obiceiuri de acțiune, inclusiv producțiile obișnuite ale anumitor semne și zgomote – nu sunt reprezentări. El are de asemenea dreptate când spune că pentru Davidson „nu are sens să considerăm realitatea așa cum este ea în sine, făcând abstracție de modul în care este reprezentată în judecata umană".

Din contră, „teoria teleologică a reprezentării" a lui Papineau este concepută tocmai pentru a ne permite să concepem realitatea în acest mod. Apărarea sa a „realismului" împotriva a ceea ce el consideră a fi „antirealismul" lui Davidson, depinde de ideea potrivit căreia putem folosi biologia pentru a obține tocmai acel tip de dispunere a „cărămizilor", pe care holismul davidsonian sugerează că nu-l putem obține. Datorită credinței că organismele construiesc modele ale mediului înconjurător, Papineau consideră că noțiunea de „condiție de adevăr" pentru atribuirea unui predicat observațional ca acela de „copac" este cea de „acea stare de lucruri pe care deținătorul unui rol cauzal dat se presupune biologic că o reprezintă".[23] El continuă apoi prin

[23] Papineau, *Reality and Representation*, p. 92. Dificultatea pe care holiștii o văd în noțiuni ca „se presupune biologic că" survine atunci când ne întrebăm dacă „se presupune că" sistemele vizuale apte pentru a răspunde la simetria bilaterală, recunosc o astfel de simetrie sau „se presupune că" recunosc, așa cum spune Daniel Dennett, că „cineva se uită la tine". (Vezi

a argumenta că nu există nici un motiv care să ne îndreptățească să credem că, pentru conceptele *non*-observaționale, ar exista o astfel de legătură biologică strânsă și, astfel, (de vreme ce, așa cum pe bună dreptate afirmă, „toate conceptele sunt într-o anumită măsură non-observaționale") nici un motiv pentru a considera „conceptele unor comunități diferite ca trebuind să răspundă asemănător la referenții obiectiv disponibili"[24]. Deci, conchide el, nu există nici un motiv să ne îndoim că multe, poate cele mai multe, dintre aserțiunile noastre nu au *nici o* condiție de adevăr.

Aici Papincau se situează pe aceeași poziție dialectică vis-à-vis de Davidson ca și Lewis vis-à-vis de Putnam. Papineau și Lewis împărtășesc convingerea că există relații factuale „obiective", independente-de-teorie și independente-de-limbaj, detectabile cu ajutorul științei naturii, care se susțin sau nu între porțiuni individuale de limbaj și porțiuni individuale de nonlimbaj. Atunci când aceste relații (de exemplu, „a fi determinat de", „se presupune biologic că reprezintă") se susțin, ele ne determină să „reprezentăm exact" un item care aparține de ceea ce Putnam numește „un anumit domeniu de entități [cele care există indiferent de ceea ce facem sau spunem] astfel încât toate modalitățile de a utiliza cuvintele în mod referențial

---

discuția lui Dennett asupra acestui exemplu în cartea sa *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, pp. 303- 4.) Este exact la fel de greu pentru biolog să-și dea seama ce vrea Natura (antropomorfizată) ca și pentru interpretul radical să-și dea seama ce vrea indigenul și asta din aceleași motive.

Pentru o dezvoltare mai detaliată și sofisticată a noțiunii „se presupune biologic că" decât cea pe care o oferă Papineau, vezi Ruth Garrett Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass., Bradford/MIT Press, 1984. Noi, antireprezentaționaliștii, suntem de acord cu Millikan când aceasta spune (p. 240) că „Dacă limbajul are puterile sale datorită faptului că reprezintă lumea, atunci identitatea sau asemănarea cu sine a variabilelor semnificative ale stărilor de lucruri pe care el le reprezintă trebuie să fie o asemănare obiectivă sau independentă-de-gândire – una care mai degrabă explică decât este explicată de operațiile limbajului și gândirii". Prin urmare, negăm că acesta este motivul pentru care limbajul își are puterile sale.

[24] Papineau, *Reality and Representation*, p. 93.

nu sunt decât modalităţi diferite de a evidenţia una sau mai multe din acele entităţi".[25]

Antireprezentaţionalismul comun lui Putnam şi Davidson insistă, din contră, că noţiunea de „relaţii factuale independente-de-teorie şi independente-de-limbaj" evit toate problemele în discuţie. Pentru că această noţiune readuce în scenă tocmai imaginea reprezentaţionalistă de care trebuie să scăpăm. O dată cu William James, ambii filosofi refuză să pună în contrast lumea cu ceea ce se ştie că este lumea, de vreme ce un astfel de contrast sugerează că am reuşit să facem într-un fel ceea ce Nagel numeşte „evadarea din propriile noastre minţi". Ei nu acceptă imaginea carteziano-kantiană presupusă de ideea „minţilor noastre" sau „limbajului nostru" ca un „interior" care poate fi pus în contrast cu ceva (poate ceva foarte diferit) „exterior". Din punct de vedere darwinian, nu putem atribui pur şi simplu nici un sens ideii că minţile noastre sau limbajul nostru sunt sistematic defazate în raport cu ceea ce se află dincolo de epidermele noastre.

Eseurile din Părţile I şi II de mai jos exprimă speranţa mea că disputele privitoare la realism şi antirealism (în sensurile pe care Dummett le conferă acestor termeni) vor deveni la fel de demodate cum pare acum disputa realism-versus-idealism. Mi-ar place să cred că filosofii vorbitori de limba engleză din secolul XXI vor fi depăşit problematica reprezentaţionalistă, aşa cum mare parte din filosofii vorbitori de limba franceză sau germană au făcut-o deja. În volumul al II-lea al acestei colecţii de eseuri – *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană* – voi discuta unii gânditori „continentali" care au întors spatele

[25] Putnam, *Reality and Representation*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 120. Putnam spune că ar trebui să respingem ideea unui astfel de domeniu şi, o dată cu ea, imaginea care sugerează că „ceea ce este un «obiect» de referinţă este fixat odată pentru totdeauna la început şi că totalitatea obiectelor în unele sau altele dintre teoriile ştiinţifice va ajunge să coincidă cu totalitatea Tuturor Obiectelor Care Există". Pentru Putnam „nu există o astfel de totalitate a Tuturor Obiectele Care Există, în interiorul sau în exteriorul ştiinţei".

acestei problematici şi au încercat să pătrundă pe terenuri noi. Însă eseurile din acest volum nu încearcă să pătrundă pe un astfel de teren şi nici nu oferă noi argumente care să le completeze sau să le sprijine pe cele oferite de Davidson, Putnam şi alţii. Ele răspund mai degrabă la unele obiecţii aduse argumentelor din urmă şi discută pe larg cum arată diferite domenii ale culturii (în special ştiinţa şi politica) dintr-o perspectivă nonreprezentaţionalistă. Motivul meu principal este credinţa că putem totuşi atribui un sens admirabil vieţii noastre chiar dacă încetăm să avem ceea ce Nagel numeşte „o ambiţie de transcendenţă". Prin urmare, voi încerca să arăt cum o cultură fără această ambiţie – o cultură deweyană – ar fi preferabilă culturii „tradiţiei onto-teologice", cum o numeşte Heidegger. Voi încerca să arăt cum ne putem dispensa de un set de scări care, deşi odinioară fuseseră indispensabile, acum au devenit o povară.

Eseul care deschide acest volum – „Solidaritate sau obiectivitate?" – anunţă o temă care se repetă cu variaţiuni în aproape toate celelalte eseuri. Acolo susţin că oricare ar fi binele pe care ideile de „obiectivitate" şi „transcendenţă" l-au făcut culturii noastre, acesta poate fi obţinut la fel de bine şi cu ajutorul ideii de comunitate care tinde atât spre un acord intersubiectiv, cât şi spre noutate – o comunitate democratică, progresivă, pluralistă, de tipul celei pe care a visat-o Dewey. Dacă reinterpretăm obiectivitatea ca intersubiectivitate sau ca solidaritate aşa cum sugerez mai jos, atunci vom renunţa la întrebarea cum putem intra în contact cu „realitatea independentă-de-minte şi independentă-de-limbaj". Ea va fi înlocuită cu întrebări de genul „Care sunt limitele comunităţii noastre? Sunt confruntările noastre suficient de libere şi deschise? Oare sporirea solidarităţii ne afectează abilitatea de a-i asculta pe cei din exterior? Pe cei din exterior care au idei noi?" Acestea sunt întrebări politice mai degrabă decât metafizice sau epistemologice. Consider că Dewey ne-a dat un exemplu bun când a văzut pragmatismul nu ca fundamentând, ci ca pregătind terenul pentru politica democratică.

Dacă renunțăm la încercarea de a scăpa de „particularitățile și perspectivele umane", atunci întrebarea importantă care se va pune va fi ce tip de ființe umane dorim să devenim. Dacă veți accepta distincția dintre domeniul public și cel privat, pe care am trasat-o în *Contingency, Irony and Solidarity*, atunci această întrebare se va divide în două întrebări subiacente. Prima este: cu ce comunități ar trebui să ne identificăm, al cărora dintre ele ar trebui să ne considerăm membru? A doua este (pentru a adapta definiția pe care Whitehead o dă religiei): ce ar trebui să fac cu singurătatea mea? Prima este o întrebare despre obligațiile voastre față de alte ființe umane. Cea de-a doua este despre obligația noastră de, în cuvintele lui Nietzsche, a deveni ceea ce suntem.

Eseurile din acest prim volum sunt relevante pentru cea dintâi întrebare, pe când multe dintre cele din volumul al doilea își schimbă direcția spre cea din urmă. Primul și ultimul eseu din acest volum insistă asupra temei etnocentrismului. Aceasta deoarece una dintre consecințele antireprezentaționalismului este recunoașterea faptului că nici o descriere a modului în care sunt lucrurile din punctul de vedere al privirii ochiului divin, nici un sprijin oferit de vreo știință contemporană sau urmând a fi dezvoltată nu ne va elibera de contingența faptului de a fi aculturați în modul în care am fost. Aculturația noastră este cea care face anumite opțiuni vii, sau foarte importante, sau necesare, în timp ce le lasă pe altele moarte, sau triviale, sau opționale.[26] Putem spera să transcendem aculturația noastră

[26] Invoc aici terminologia lucrării lui William James „The Will to Believe", un eseu a cărui forță argumentativă cred, asemeni lui Putnam, că a fost în mare măsură subestimată. Ideea lui James nu era aceea că putem *voi* să credem ceva împotriva evidenței, ci că există situații în care noțiunea de „evidență" nu este pertinentă. O astfel de situație este cea în care nu suntem siguri în ceea ce privește relevanța a ceea ce am considerat anterior ca fiind evidență – o situație în care practicile trecute care au dictat un sentiment al relevanței sunt în discuție și în care nu cunoaștem nici o superpractică la care să se referim în legătură cu problemele legate de relevanță. Pentru locul lucrării „The Will to Believe" în concepția de ansamblu a lui James, vezi Hilary și Ruth Anna Putnam, „William James' Ideas", *Raritan* VIII (1989), pp. 27–44, precum și cartea lor în curs de apariție despre James.

numai în cazul în care cultura noastră conține (sau, grație unor rupturi datorate unei revolte externe sau interne, ajunge să conțină) sciziuni care furnizează un suport pentru noi inițiative. Fără astfel de sciziuni – fără tensiuni care să-i determine pe oameni să asculte idei nefamiliare în speranța găsirii unor mijloace pentru a depăși aceste tensiuni – nu există astfel de speranțe. Eliminarea sistematică a acestor tensiuni, sau a conștienței existenței lor, este ceea ce face ca *Brave New World* și *1984* să fie atât de înspăimântătoare. Deci șansa noastră cea mai bună pentru transcenderea aculturației noastre este aceea de a fi crescuți într-o cultură care să se mândrească cu faptul că *nu* e monolitică – cu toleranța ei față de o pluralitate de subculturi și disponibilitatea ei de a asculta culturile vecine. Aceasta este legătura pe care Dewey a văzut-o între antireprezentaționalism și democrație – legătură pe care o dezbat în eseurile ce alcătuiesc Partea a III-a a acestui volum.

În aceste lucrări mă voi întoarce de la criticile la adresa noțiunii de „realitate determinată independentă-de-limbaj" către unele critici la adresa utilizării unor noțiuni universaliste precum „natura sinelui" sau „umanitatea noastră esențială" drept puncte de sprijin pentru o critică a convingerilor morale sau a instituțiilor sociale actuale. Îndemnul meu este acela că decât să încercăm să ieșim în afara propriilor minți – să încercăm să ne ridicăm deasupra contingențelor istorice care au furnizat minților noastre credințele și cuvintele pe care ele le conțin în prezent – mai bine să acceptăm situația și să ne mulțumim să folosim unele părți ale minților noastre împotriva altor părți. Pentru noi, antireprezentaționaliștii, aceasta înseamnă a spune tocmai că nu ar trebui să încercăm imposibilul: nu ar trebui să căutăm sprijin pentru a evada în afara noastră, ci doar suport pentru o critică din interior.

Acest mod de a privi propunerile pentru schimbarea morală și socială li se pare multor oameni, în special celor care se consideră radicali politici, o pledoarie a disperării, o apologie a puterilor existente. Însă nu este așa. Este doar o modalitate de a spune că activitatea de „a evada din propriile noastre minți" recomandată de către Nagel nu este, în singurul sens în care *este*

posibilă, un proces de înlăturare a vechilor noastre vocabulare, credințe și dorințe, ci mai degrabă unul de adăugare și modificare treptată a acestora prin folosirea lor unele împotriva celorlalte.[27] Acesta este mai degrabă un proces de reformă și amplificare decât de revoluție. Prin urmare imaginea ieșirii în afara minților noastre – spre un punct exterior din care ne putem întoarce și privi spre ele – trebuie înlocuită. Imaginea alternativă este aceea a minților noastre devenind treptat mai cuprinzătoare, mai puternice și mai interesante prin adăugarea unor noi opțiuni – noi candidați la statutul de credințe și dorințe, exprimate în vocabulare noi. Mijlocul principal al unei astfel de dezvoltări este, așa cum argumentez în *Contingency, Irony and Solidarity* și mai jos în „Zgomote nefamiliare", amplificarea treptată a imaginației noastre prin utilizarea metaforică a vechilor semne și zgomote.

Parte din ostilitatea și suspiciunea pe care unele dintre eseurile din acest volum – în special „Prioritatea democrației în raport cu filosofia" și „Liberalismul burghez post-modern" – le-au stârnit în rândurile celor cu vederi politice din stânga mea, se poate datora utilizării mele înșelătoare, ambigue, a „etnocentrismului".[28] Această ambiguitate m-a făcut să par că încerc o

---

[27] Consider că acesta este punctul forte al afirmației lui Dewey că „Dacă progresul nu este o reconstrucție prezentă, el nu este nimic; dacă nu poate fi identificat prin calități ce aparțin mișcării de tranziție, el nu poate fi niciodată judecat... Progresul înseamnă sporirea înțelesului actual, care implică multiplicarea distincțiilor percepute precum și a armoniei, unificării... Până când oamenii nu vor renunța la căutarea unei formule generale pentru progres, ei nu vor ști unde să o caute pentru a o găsi". (*Human Nature and Conduct*, vol. 14 din *The Middle Woks of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1988, pp. 195-6.)

[28] Pentru exemple de astfel de ostilitate și suspiciune vezi Richard Bernstein, „One step Forward, Two Steps Back", *Political Theory*, noiembrie 1987 (împreună cu lucrarea mea „Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", în același volum); Christopher Norris, „Philosophy as a Kind of Writing: Rorty on Post-Modern Liberal Culture", în cartea sa *The Contest of the Faculties*, London, Methuen, 1986; Rebecca Comay, „Interrupting the Conversation: Notes on Rorty", *Telos* 60 (toamna, 1986); Nancy Fraser, „Solidarity or Singularity: Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy", în cartea sa *Unruly Practices*, Minneapolis, Minnesota

deducție transcendentală a politicii democrate pornind de la premise antireprezentaționaliste. Ar fi trebuit să disting mai clar între etnocentrism ca și condiție ineluctabilă – în mare sinonim cu „finitudinea umană" – și ca referință la un anumit *ethnos*. În cea de-a doua utilizare, „etnocentrismul" înseamnă loialitatea față de cultura socio-politică a ceea ce marxiștii obișnuiau să numească „democrațiile burgheze" și a ceea ce Roberto Unger numește, mai neutru, „bogatele democrații nord-atlantice".

Cei mai mulți dintre criticii mei de stânga sunt destul de favorabili antireprezentaționalismului pe care îl susțin, căci această concepție este la fel de mult a lui Nietzsche și Foucault, cât și a lui Dewey sau Davidson. Însă ei consideră că se află în afara culturii socio-politice a liberalismului cu care s-a identificat Dewey, o cultură cu care eu continui să mă identific. Prin urmare, atunci când spun lucruri etnocentrice precum „cultura noastră" sau „noi, liberalii", reacția lor este „care noi?" Cu toate acestea îmi este greu să-i consider în afara acestei culturi; mi se par a fi oameni care joacă un rol – un rol important – în cadrul ei. Nu consider că ar fi dezvoltat o cultură alternativ și nici că ar fi intenționat să o facă. După părerea mea, cultura democrațiilor liberale oferă încă o mulțime de oportunități pentru auto-critică și reformă, iar criticii mei de stânga sunt concetățenii mei care profită de aceste oportunități. Totuși uneori se pare că ei înșiși se consideră ca locuind într-o închisoare, una din care trebuie să scape înainte de a începe să o demoleze.[29]

University Press, 1989; Frank Lentricchia, „Rorty's Cultural Conversation", *Raritan* 3 (1983) și cartea sa *Criticism and Social Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 15-19; și Milton Fisk, „The Instability of Pragmatism", *New Literary History* 17 (1985).

[29] Aceasta nu înseamnă a spune că există un motiv special pentru a fi optimiști în ceea ce privește America, sau bogatele democrații nord-atlantice în general, în anul în care scriu (1990). Câteva dintre aceste democrații, inclusiv Statele Unite, sunt în prezent sub controlul unei clase de mijloc din ce în ce mai lacome și egoiste – o clasă care alege constant demagogi cinici, dispuși să-i priveze pe cei slabi de speranță, pentru a le promite scutiri de impozit alegătorilor lor. Dacă acest proces continuă timp de încă o generație,

Mi se pare că stânga post-marxistă contemporană diferă de cea marxistă timpurie în special prin aceea că cea din urmă avea în vedere o anumit revoluție – una în care înlocuirea selectivă a proprietății private de capital cu proprietatea publică ar fi adus după sine consecințe dezirabile de mare anvergură și, în particular, o democrație din ce în ce mai participativă. Din punctul de vedere al acelei stângi timpurii, era plauzibil să se susțină că ingineria reformistă în stilul lui Dewey devenise pur și simplu un obstacol în calea revoluției necesare. Însă radicalii contemporani nu au nici o revoluție specifică pe care să o susțină. Prin urmare, mi-e greu să consider pretinsa lor neapartenență la cultura democrațiilor liberale și anti-americanismul lor vehement mai mult decât o dorință nostalgică de a avea loc *un* tip de revoluție, *orice* tip. Această dorință este, poate, o furie de înțeles datorată extinderii foarte lente a speranței și libertății la grupurile sociale marginale și încălcărilor frecvente ale promisiunilor trecute. Însă nu cred că forma super-teoretică și super-filosofică pe care o ia în prezent această furie este de prea mare folos.

În particular, cred că mare parte din energia intelectualilor de stânga din mediul academic american contemporan este irosită, tocmai în măsura în care aceștia speră că travaliul în cadrul unor discipline ca filosofia și critica literară poate fi sincronizat cu acțiunea politică într-un mod direct (ca opus unui mod indirect, atmosferic, pe termen lung). Un simptom al

---

țările în care se întâmplă asta vor trece printr-un proces de barbarizare. Atunci ar putea fi stupid să sperăm în reformă și rezonabil să sperăm într-o revoluție. Însă în prezent Statele Unite sunt încă o societate democratică funcțională – una în care apar schimbări, și în care putem spera să apară, ca rezultat al persuasiunii mai degrabă decât al forței. Atunci când Frank Lentricchia, unul dintre criticii mei de stânga afirmă că „societatea noastră este în mare măsură nerezonabilă", nu pot decât să întreb „nerezonabilă în comparație cu care altă societate?" Pentru remarcile lui Lentricchia despre pragmatism, vezi paginile de început ale cărții sale *Criticism and Social Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1983; pasajul cu „în mare măsură nerezonabilă" apare la p. 2. Pentru comentarii asupra liniei de gândire reprezentată de Lentricchia, vezi lucrarea mea „Two Cheers for the Cultural Left", *South Atlantic Quarterly* 89 (1990), pp. 227-34.

acestei speranțe este convingerea că este util din punct de vedere politic să „problematizăm" sau să „punem sub semnul întrebării" conceptele, distincțiile și instituțiile tradiționale. Eu sunt de părere că nu este foarte util să evidențiem „contradicțiile interne" ale unei practici sociale, sau să o „deconstruim", dacă nu putem elabora o practică alternativă – dacă nu putem schița cel puțin o utopie în care conceptul sau distincția să devină învechite. La urma urmelor, *orice* practică socială, oricât de complexă, și fiecare element al unei asemenea practici, conține tensiuni interne. De la Hegel încoace noi, intelectualii, am fost ocupați să le scoatem la iveală. Dar nu prea are rost să expunem astfel de tensiuni dacă nu avem unele sugestii despre cum am putea să le soluționăm. Atât stânga liberală deweyană cât și stânga marxistă radicală din tinerețea mea au încercat să elaboreze viziuni utopice – să sugereze practici care ar minimaliza tensiunile în discuție. Îndoielile mele în legătură cu stânga foucaultiană contemporană privesc eșecul ei în a oferi astfel de viziuni și astfel de sugestii.

În aceste ultime pagini am încercat să schițez legăturile dintre antireprezentaționalism, etnocentrism și meritele culturii socio-politice a democrațiilor liberale. Așa cum am sugerat în repetate rânduri, consider că poziția dezvoltată în aceste eseuri este în legătură directă cu cea a lui Dewey – personalitatea care, în decada care s-a scurs de când am scris *Philosophy and the Mirror of Nature*, i-a eclipsat treptat în imaginația mea pe Wittgenstein și Heidegger. Poziția mea diferă de cea a lui Dewey în principal prin aceea că oferă o descriere oarecum diferită a relației dintre științele naturii și restul culturii, și prin formularea problematicii reprezentaționalism-versus-antireprezentaționalism în termeni de cuvinte și propoziții, mai degrabă decât în termeni de idei și experiențe. Însă nu consider că aceste diferențe sunt foarte mari.[30]

[30] Alții le-au considerat mai mari – îndeosebi Sidney Hook, un om pe ai cărui genunchi am copilărit și un filosof care a uitat mai multe despre Dewey decât voi învăța eu vreodată. În lunile dinaintea morții sale, Hook și cu mine

Ceea ce mi se pare că merită păstrat din opera lui Dewey este sentimentul lui de schimbare treptată în imaginea de sine a ființelor umane care a avut loc în istoria înregistrată – trecerea de la sentimentul dependenței lor de ceva prezent anterior la un sentiment al posibilităților utopice ale viitorului, sporirea abilității lor de a-și diminua finitudinea printr-un talent al creației de sine. Pentru Dewey toleranța religioasă, Galilei, Darwin și (mai presus de toate) apariția guvernelor democrate și a electoratului cultivat sunt episoade centrale în această povestire. Propriul său efort de a depăși doctrinele reprezentaționaliste, un efort care l-a implicat în controverse interminabile despre obiectivitate, adevăr și relativism, a fost subminat de credința sa că aceste doctrine deveniseră impedimente pentru sentimentul de încredere în sine al ființelor umane. Cred că a avut dreptate în această privință și că efortul său merită continuat. Eseurile din acest volum reprezintă o încercare de a contribui la el. Eseurile din volumul următor sunt în mare măsură preocupate de încercarea de a arăta, împotriva lui Heidegger și a altora, că merită să avem un astfel de sentiment de încredere în sine.

---

ne-am angajat într-o corespondență entuziastă în legătură cu ceea ce Hook numea versiunea mea „iraționalizată" și „nietzscheanizată" a lui Dewey. Eu am adoptat poziția potrivit căreia partea scientistă, divinizatoare-a-metodei a lui Dewey, slăvirea sa constantă a ceva numit „metoda științifică", era o moștenire nefericită din tinerețea lui Dewey, o tinerețe pe care și-a petrecut-o preocupându-se de conflictul dintre știință și teologie. Ar fi fost multe de spus de ambele părți și îmi pare rău că Hook și cu mine nu am putut să dezbatem problema în continuare. Pentru unele ciocniri preliminare, vezi lucrarea mea „Pragmatism fără metodă" în Partea I a acestui volum și de asemenea introducerea mea la *John Dewey: The Later Works, vol. 8: 1993*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1986, pp. ix-xviii.

PARTEA I

Solidaritate sau obiectivitate?

Există două moduri principale în care ființele reflexive încearcă să confere un sens vieții lor, situând-o într-un context mai larg. Primul mod este acela de a spune povestea contribuției lor la o comunitate. Această comunitate poate fi cea istorică reală în care ei trăiesc, ori o alta, tot reală, însă îndepărtată în timp sau spațiu, ori chiar una imaginară, alcătuită poate dintr-o serie de eroi și eroine selectate din istorie, din ficțiune sau din ambele. Al doilea mod este acela de a se descrie pe ei înșiși ca aflându-se într-o relație nemijlocită cu o realitate nonumană. Ea este nemijlocită, în sensul că nu derivă dintr-o relație între o astfel de realitate și tribul, națiunea sau grupul lor imaginar de camarazi. Voi spune că povestirile de primul tip exemplifică dorința de solidaritate și că povestirile de ultimul tip exemplifică dorința de obiectivitate. În măsura în care o persoană este în căutarea solidarității, ea nu se preocupă de relația dintre practicile comunității alese și ceva exterior acelei comunități. În măsura în care este în căutarea obiectivității, ea se distanțează de persoanele reale din jurul ei, nu considerându-se membră a unui alt grup real sau imaginar, ci atașându-se mai degrabă de ceva care poate fi descris fără referire la vreo ființă umană particulară.

Tradiția din cultura occidentală care se axează pe ideea de căutare a Adevărului, o tradiție ce parcurge drumul de la filosofii greci la Iluminism, este exemplul cel mai clar de încercare de a găsi un sens al existenței prin îndepărtarea de solidaritate spre obiectivitate. Tema centrală a acestei tradiții este ideea de Adevăr ce trebuie urmărit ca scop în sine și nu

pentru că e util vreunei persoane ori comunității sale reale sau imaginare. Poate că apariția acestui ideal se datorează tocmai faptului că grecii au devenit din ce în ce mai conștienți de diversitatea incontestabilă a comunităților umane. O teamă de parohialism, de a nu rămâne închiși în interiorul orizonturilor grupului în care s-a întâmplat să ne naștem, o nevoie de a-l vedea cu ochii unui străin, ajută la producerea tonului sceptic și ironic caracteristic lui Euripide și Socrate. S-ar putea ca bunăvoința lui Herodot de a-i lua pe barbari suficient de în serios pentru a le descrie amănunțit obiceiurile, să fi fost un preludiu necesar la afirmația lui Platon că modalitatea de a transcende scepticismul este aceea de a preconiza un țel comun al umanității – un țel stabilit mai degrabă de natura umană decât de cultura greacă. Combinația dintre alienarea socratică și speranța platonică dă naștere ideii de intelectual ca persoană aflată în relație cu natura lucrurilor, nu prin opiniile comunității sale, ci într-un mod nemijlocit.

Platon a dezvoltat ideea unui astfel de intelectual cu ajutorul distincțiilor dintre cunoaștere și opinie și dintre aparență și realitate. Aceste distincții uneltesc pentru a da naștere ideii că cercetarea rațională ar trebui să scoată la iveală un domeniu la care nonintelectualii au un acces limitat, și de a cărui existență se pot îndoi. În epoca Iluminismului, această idee s-a concretizat prin adoptarea fizicianului newtonian ca model de intelectual. Celor mai mulți gânditori ai secolului al XVIII-lea li se părea evident că accesul la Natură pe care-l făcuse posibil știința fizicii trebuia urmat de întemeierea instituțiilor sociale, politice și economice care erau în armonie cu Natura. De atunci încoace gândirea social liberală s-a axat pe reforma socială așa cum a fost ea făcută posibilă prin cunoașterea obiectivă a modului în care sunt ființele umane – nu prin cunoașterea modului în care sunt grecii, sau francezii, sau chinezii, ci a umanității ca atare. Noi suntem moștenitorii acestei tradiții obiectiviste, centrată pe presupoziția că trebuie să ieșim în afara comunității noastre suficient de mult timp pentru a o examina în lumina a ceva care o transcende, și anume, a acelui ceva pe care îl are în comun cu

oricare altă comunitate umană reală sau posibilă. Această tradiție visează la o comunitate ultimă care să reușească să transceandă distincția dintre natural și social și să manifeste o solidaritate care, datorită faptului că ajunge să fie expresia unei naturi umane anistorice, să nu mai fie parohială. Mare parte din retorica vieții intelectuale contemporane ia de la sine înțeles faptul că țelul cercetării științifice a omului este acela de a ajunge la o înțelegere a „structurilor de bază", sau a „factorilor invariabili din punct de vedere cultural", sau a „pattern-urilor determinate biologic".

Cei care doresc să fundamenteze solidaritatea în obiectivitate – numiți-i „realiști" – trebuie să interpreteze adevărul drept corespondență cu realitatea. Prin urmare, ei trebuie să elaboreze o metafizică care să permită o relație specială între credințe și obiecte, relație pe baza căreia să se poată face distincția între credințele adevărate și cele false. Ei trebuie de asemenea să argumenteze că există proceduri de justificare a credinței, ce sunt naturale și nu doar locale. Astfel, ei trebuie să elaboreze o epistemologie care să permită o justificare nu numai socială, ci și naturală, care să izvorască din însăși natura umană și să fie posibilă printr-o legătură între acea parte a naturii și restul naturii. Potrivit concepției lor, diferitele proceduri de justificare rațională dintr-o cultură sau alta pot sau nu *să fie* realmente raționale. Căci pentru a fi realmente raționale, procedurile de justificare *trebuie* să ducă la adevăr, la corespondență cu realitatea, la natura intrinsecă a lucrurilor.

Din contră, cei care doresc să reducă obiectivitatea la solidaritate – numiți-i „pragmatiști" – nu au nevoie nici de o metafizică și nici de o epistemologie. Ei consideră adevărul, așa cum îl definise William James, drept ceea ce este bine pentru *noi* să credem. Prin urmare, ei nu au nevoie de o descriere a relației dintre credințe și obiecte numită „corespondență", nici de o descriere a abilităților cognitive ale individului uman, care să garanteze că specia noastră este capabilă să intre în acea relație. Pentru ei, prăpastia dintre adevăr și justificare nu este ceva peste care trebuie construit un pod, prin izolarea unui tip

natural și transcultural de rațională, care să poată fi folosit pentru a critica anumite culturi și a le lăuda pe altele. Ea este doar prăpastia dintre binele actual și mai binele posibil. Din punct de vedere pragmatist, a spune că s-ar putea ca credințele noastre raționale să nu fie *adevărate*, înseamnă pur și simplu a spune că s-ar putea ca cineva să vină cu o idee mai bună. Înseamnă a spune că există întotdeauna loc pentru credințe îmbunătățite, de vreme ce pot să apară noi dovezi, sau noi ipoteze, sau un vocabular complet nou[1]. Pentru pragmatiști, dorința de obiectivitate nu este dorința de a scăpa de limitările propriei comunități, ci doar dorința unui cât mai larg acord intersubiectiv posibil, dorința de a extinde referința lui „noi" cât se poate de departe. În măsura în care pragmatiștii fac o distincție între cunoaștere și opinie, ea nu este decât distincția dintre subiecte asupra cărora un astfel de acord e relativ ușor de obținut și subiecte asupra cărora acordul e relativ greu de obținut.

„Relativism" este epitetul tradițional pe care realiștii îl aplică pragmatismului. De obicei acest nume se referă la trei concepții diferite. Prima este concepția potrivit căreia fiecare credință e la fel de bună ca oricare alta. A doua este concepția că „adevărat" e un termen echivoc, având tot atâtea înțelesuri câte proceduri de justificare există. A treia este concepția conform căreia nu se poate spune nimic altceva despre adevăr sau raționalitate cu excepția descrierilor procedurilor familiare de justificare pe care o societate dată – *a noastră* – le folosește în unul sau altul dintre domeniile de cercetare. Pragmatistul

[1] Această atitudine față de adevăr, pentru care esențial este consensul unei comunități și nu o relație cu o realitate nonumană, este asociată nu numai cu tradiția pragmatică americană, ci și cu opera lui Popper și a lui Habermas. Criticile lui Habermas la adresa persistenței unor elemente pozitiviste la Popper le dublează pe cele ale holiștilor deweyeni la adresa empiriștilor logici timpurii. Totuși, e important să observăm că ideea pragmatistă de adevăr, comună lui James și Dewey, nu e dependentă nici de noțiunea lui Peirce de „final ideal al cercetării" și nici de noțiunea lui Habermas de „comunitate perfect liberă". Pentru critica acestor noțiuni, care, după părerea mea nu sunt suficient de etnocentrice, vezi „Pragmatismul, Davidson și adevărul" (mai jos) și „Habermas și Lyotard despre postmodernitate" în cel de-al doilea volum al acestor eseuri.

apără această a treia concepție etnocentrică. Însă el nu susține prima concepție auto-infirmatoare și nici pe cea de-a doua, excentrică. El consideră că aceste concepții ale sale sunt mai bune decât cele ale realiștilor, însă nu și că ele corespund naturii lucrurilor. Pentru el, însăși flexibilitatea cuvântului „adevărat" – faptul că el este doar o expresie de aprobare – garantează univocitatea lui. După părerea lui, termenul „adevărat" înseamnă același lucru în toate culturile, așa cum termeni la fel de flexibili ca „aici", „acolo", „bine", „rău", „tu" și „eu" înseamnă același lucru în toate culturile. Însă identitatea sensului este compatibilă, desigur, cu diversitatea referinței și cu diversitatea procedurilor de atribuire a termenilor. Prin urmare, el se simte liber să folosească termenul „adevărat" drept termen general de aprobare, la fel cum procedează și adversarul său realist – și, în particular, să-l folosească pentru a-și aproba propria concepție.

Totuși, nu e limpede de ce termenul „relativist" se poate aplica celei de-a treia concepții etnocentrice, celei pe care *o apără* pragmatistul. Căci pragmatistul nu susține o teorie pozitivă potrivit căreia ceva e relativ la altceva. El subliniază în mod absolut *negativ* faptul că ar trebui să abandonăm distincția tradițională dintre cunoaștere și opinie, interpretată drept distincția dintre adevăr ca și corespondență cu realitatea și adevăr ca termen aprobativ pentru credințe bine justificate. Motivul pentru care realistul numește această pretenție negativă „relativistă", este acela că nu-i vine să creadă că cineva ar putea nega în mod serios natura intrinsecă a adevărului. Prin urmare, realistul e înclinat să interpreteze afirmația pragmatistului – că nu se poate spune altceva despre adevăr decât că fiecare dintre noi va aproba ca fiind adevărate acele credințe pe care consideră că e bine să le aibă – drept încă una dintre multele teorii pozitive despre natura adevărului: o teorie potrivit căreia adevărul este doar opinia contemporană a unui individ sau grup ales. O astfel de teorie s-ar auto-infirma, desigur. Însă pragmatistul nu are o teorie a adevărului, cu atât mai puțin una relativistă. Ca partizan al solidarității, darea lui de seamă despre valoarea cercetării umane bazată pe cooperare are doar o bază etică, nu una

epistemologică sau metafizică. Neavând *nici* o epistemologie, *a fortiori* el nu are una relativistă.

Întrebarea dacă adevărul sau raționalitatea au o natură intrinsecă, dacă s-ar cuveni să avem o teorie pozitivă despre oricare din aceste teme, este echivalentă cu întrebarea dacă auto-descrierea noastră ar trebui să fie elaborată în jurul unei relații cu natura umană sau în jurul unei relații cu o anumită colecție de ființe umane, dacă ar trebui să ne dorim obiectivitate sau solidaritate. E greu de văzut cum s-ar putea face o alegere între aceste alternative pe baza unei cercetări mai profunde a naturii cunoașterii, a omului sau a naturii. Într-adevăr, sugestia că această problemă ar putea fi rezolvată astfel, evită să dea un răspuns la întrebare, favorizând astfel poziția realistului, deoarece ea presupune că omul, natura și cunoașterea *au* esențe reale, relevante pentru problema de față. Din contră, pentru pragmatist „cunoașterea" este, asemeni „adevărului", doar un compliment făcut credințelor pe care noi le considerăm atât de bine justificate încât, pentru moment, nu mai e necesară o justificare suplimentară. După părerea lui, o cercetare a naturii cunoașterii nu poate fi decât o descriere socio-istorică a modului în care diferiți oameni au încercat să ajungă la un acord asupra credințelor lor.

Concepția pe care eu o numesc „pragmatism" este aproape identică cu ceea ce Hilary Putnam numește, în lucrarea sa recentă *Reason, Truth, and History*, „concepția internalistă a filosofiei"[2]. Putnam definește această concepție drept renunțarea la încercarea de a avea o privire a ochiului divin asupra lucrurilor, la încercarea de a intra în contact cu nonumanul, pe care eu am numit-o „dorința de obiectivitate". Din nefericire, apărarea de către Putnam a concepțiilor antirealiste recomandate de mine este însoțită de o polemică împotriva a numeroși alți oameni care împărtășesc aceste concepții – de exemplu, Kuhn, Feyerabend, Foucault și eu însumi. Noi suntem criticați drept „relativiști". Putnam prezintă „internalismul" ca pe o *via media*

[2] Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 49-50.

fericită între realism şi relativism. El consideră că „surplusul de doctrine relativiste care sunt comercializate astăzi"[3] şi în special „filosofii francezi" susţin „un fel de amestec fantezist de relativism cultural şi «structuralism»"[4]. Însă când e să critice aceste doctrine, tot ceea ce Putnam găseşte de atacat este aşa-numitul „principiu al incomensurabilităţii": adică, „termeni folosiţi în alte culturi nu pot fi egalaţi ca sens sau referinţă de nici un termen sau expresie pe care *noi* o deţinem"[5]. El e în mare măsură de acord cu Donald Davidson când remarcă faptul că acest principiu se auto-infirmă. Totuşi, critica acestui principiu distruge cel mult unele pasaje imprudente din unele scrieri timpurii ale lui Feyerabend. O dată ce acest principiu este dat la o parte, e greu de văzut cum Putnam însuşi se deosebeşte de cei pe care îi critică.

Putnam acceptă ideea davidsoniană potrivit căreia, în cuvintele lui, „întreaga justificare a unei scheme interpretative... este aceea că ea face comportamentul celorlalţi cel puţin minimal rezonabil în raport cu propriile *noastre* idei"[6]. Ar părea firesc să continuăm prin a afirma că nu putem ieşi din rândul acestor idei, că nu putem sta pe un teren neutru iluminat doar de lumina naturală a raţiunii. Însă Putnam se abţine de la o astfel de concluzie, deoarece interpretează afirmaţia că nu putem proceda astfel ca însemnând că domeniul gândirii noastre este restrâns de ceea ce el numeşte „norme instituţionalizate", criterii disponibile public, de stabilire a tuturor argumentelor, inclusiv a celor filosofice. El afirmă pe bună dreptate că nu există astfel de criterii, argumentând că sugestia potrivit căreia există se auto-infirmă asemeni „principiului incomensurabilităţii". El e îndreptăţit să afirme că ideea conform căreia filosofia este, sau ar trebui să devină o astfel de aplicare a criteriilor explicite,

---

[3] *Ibid.*, p. 119.

[4] *Ibid.*, p. X.

[5] *Ibid.*, p. 114.

[6] *Ibid.*, p. 119. Vezi Davidson, „On the very idea of a conceptual scheme", în lucrarea sa *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pentru o prezentare mai completă şi mai sistematică a acestei concepţii.

contrazice însăși noțiunea de filosofie[7]. Părerea lui Putnam ar putea fi explicată astfel: „filosofia" este tocmai ceea ce o cultură devine capabilă să facă atunci când încetează să se definească pe baza unor reguli explicite și devine suficient de liberă și civilizată pentru a se baza pe un *know-how* nearticulat, pentru a substitui codificarea cu *phronesis* și cucerirea străinilor cu conversația.

Însă a spune că nu putem raporta fiecare întrebare la criterii explicite, instituționalizate de societatea noastră, nu este subiectul abordat de cei pe care Putnam îi numește „relativiști". Un motiv pentru care acești oameni sunt pragmatiști este tocmai acela că ei împărtășesc neîncrederea lui Putnam în ideea pozitivistă că raționalitatea este o problemă de aplicare a criteriilor.

O astfel de neîncredere este comună, de exemplu, lui Kuhn, Mary Hesse, Wittgenstein, Michael Polanyi și Michael Oakeshott. Numai cineva care a gândit raționalitatea în acest mod ar putea sugera că „adevărat" înseamnă ceva diferit în societăți diferite. Căci numai o astfel de persoană și-ar putea imagina că se poate selecta ceva la care „adevărul" să fie relativ. Numai dacă împărtășim ideea pozitiviștilor logici conform căreia deținem cu toții „reguli ale limbajului", care reglează ceea ce spunem și când spunem, vom sugera că nu există nici o cale de ieșire din propria cultură.

În cea mai originală și puternică secțiune a cărții sale, Putnam argumentează că ideea potrivit căreia „raționalitatea... este definită de normele culturale locale" este doar corespondentul diabolic al pozitivismului. Ea este, așa cum spune el, „o teorie scientistă inspirată din antropologie, așa cum pozitivismul a fost o teorie scientistă inspirată din științele exacte". Prin „scientism" Putnam înțelege ideea că raționalitatea constă în aplicarea criteriilor[8]. Să presupunem că abandonăm această idee și acceptăm viziunea quineană a lui Putnam despre cercetare, ca retesere continuă a unei rețele de credințe și nu ca aplicare a

[7] Hilary Putnam, p. 113.
[8] *Ibid.*, p. 126.

criteriilor la cazuri. Atunci, noțiunea de „nome culturale locale" își va pierde tonul său parohial supărător. Căci în acest caz, a spune că trebuie să acționăm în conformitate cu propriile noastre idei, că trebuie să fim etnocentrici, este echivalent cu a spune că credințele propuse de o altă cultură trebuie testate prin încercarea de a le împleti cu credințele pe care le deținem deja. Una dintre consecințele acestei concepții holiste despre cunoaștere, o concepție *împărtășită* de Putnam și de cei pe care el îi critică drept „relativiști", este aceea că nu trebuie să concepem culturile alternative după modelul geometriilor alternative. Geometriile alternative sunt ireconciliabile deoarece ele au structuri axiomatice și axiome contradictorii. Ele sunt *proiectate* pentru a fi ireconciliabile. Culturile nu sunt proiectate astfel și nu au structuri axiomatice. A spune că ele au „norme instituționalizate" înseamnă a fi de acord cu Foucault că nu putem separa niciodată cunoașterea de putere – că suntem pasibili de suferință dacă nu deținem anumite credințe în anumite momente și locuri. Însă aceste fundamente instituționale ale credințelor iau forma birocraților și polițiștilor și nu a „regulilor limbajului" și a „criteriilor raționalității". A gândi altfel înseamnă a comite eroarea carteziană de a vedea axiome acolo unde nu sunt decât obiceiuri comune, de a considera că afirmațiile care rezumă astfel de practici trimit la constrângeri care impun aceste practici. Parte din forța atacului lui Quine și Davidson la adresa distincției dintre conceptual și empiric se datorează faptului că distincția dintre diferite culturi nu diferă ca gen de distincția dintre diferitele teorii deținute de membrii unei singure culturi. Aborigenii tasmanieni* și coloniștii britanici au avut dificultăți în comunicare, însă diferența dintre aceste dificultăți și cele experimentate de Gladstone și Disraeli a fost doar una de grad. Problema în toate aceste cazuri este tocmai dificultatea de a explica de ce alți oameni nu sunt de acord cu noi, de a reține credințele noastre astfel încât să

* Tasmania este o Insulă din Sudul Australiei, stat al Comunității Britanice de Națiuni din Australia (n. tr.).

potrivim dezacordul cu celelalte credințe pe care le deținem. Aceleași argumente quineiene care desființează distincția pozitiviștilor dintre adevărul analitic și sintetic desființează și distincția antropologilor dintre intercultural și intracultural.

Totuși, potrivit acestei descrieri holiste a normelor culturale, noi nu avem nevoie de noțiunea de raționalitate transculturală universală pe care Putnam o invocă împotriva celor pe care el îi numește „relativiști". Tocmai înainte de finalul cărții sale, Putnam spune că o dată ce renunțăm la privirea ochiului divin ne dăm seama că:

> nu putem spera decât să elaborăm o *concepție* mai rațională despre raționalitate sau o *concepție* mai bună despre moralitate, dacă operăm din *interiorul* tradiției noastre (cu ecourile agorei grecești, ale lui Newton și așa mai departe, în cazul raționalității, și cu ecourile scripturii, ale filosofilor, ale revoluțiilor democratice și așa mai departe... în cazul moralității). Suntem invitați să ne angajăm într-un dialog uman sincer[9].

Sunt total de acord cu acest lucru, și la fel ar fi, cred eu, și Kuhn, Hesse și cei mai mulți dintre cei așa-zișI „relativiști" – poate chiar și Foucault. Putnam continuă însă cu o întrebare suplimentară:

> Are oare acest dialog un punct terminus ideal? Există oare o concepție *adevărată* despre raționalitate, o moralitate ideală, chiar dacă tot ce vom avea vreodată sunt concepțiile noastre despre acestea?

Nu văd rostul acestei întrebări. Putnam sugerează că un răspuns negativ – concepția potrivit căreia „nu există decât dialogul" – nu este decât o altă formă de relativism auto-infirmator. Însă, repet, nu văd cum ar putea fi interpretată

[9] *Ibid.*, p. 216.

afirmația că ceva nu există drept afirmația că ceva e relativ la altceva. În propoziția finală a cărții sale, Putnam spune că „însuși faptul că vorbim despre concepțiile noastre diferite drept concepții diferite despre *rațională*, instituie un *Grenzbegriff*, un concept-limită de adevăr ideal". Dar ce altceva se realizează printr-o astfel de instituire, decât a spune că, din punctul de vedere al lui Dumnezeu, rasa umană se îndreaptă în direcția bună? Cu siguranță că „internalismul" său ar trebui să-i interzică lui Putnam să afirme așa ceva. A afirma că *noi* credem că ne îndreptăm în direcția bună înseamnă a afirma, o dată cu Kuhn că, printr-o înțelegere ulterioară a evenimentelor, noi putem spune povestea trecutului ca o poveste a progresului. A spune că mai avem încă de parcurs un drum lung, că viziunile noastre actuale n-ar trebui turnate în bronz, este o platitudine prea mare pentru a o sprijini prin instituirea conceptelor-limită. Prin urmare, e greu de văzut ce se schimbă prin introducerea diferenței dintre a spune „nu există decât dialogul" și a spune „mai există și acel ceva spre care converge dialogul".

Sunt de părere că în final Putnam alunecă înapoi în scientismul pe care îl condamnă pe bună dreptate la ceilalți. Căci rădăcina scientismului, definit ca și concepția potrivit căreia raționalitatea este o problemă de aplicare a criteriilor, este dorința de obiectivitate, speranța că ceea ce Putnam numește „dezvoltarea umană" are o natură transistorică. Cred că Feyerabend are dreptate să afirme că, până când nu ne vom debarasa de metafora cercetării și a activității umane în general, ca activitate convergentă și nu prolifică, ce devine mai unită și nu mai diversă, nu vom reuși să ne eliberăm nici de motivele care ne-au condus odinioară la instituirea zeilor. Instituirea *Grenzbegriffe*-ului pare doar o modalitate de a ne spune nouă înșine că un Dumnezeu neexistent, dacă ar fi existat, ar fi fost mulțumit de noi. Dacă am putea fi vreodată mișcați numai de dorința de solidaritate, lăsând complet la o parte dorința de obiectivitate, atunci ar trebui să considerăm că progresul uman oferă ființelor umane posibilitatea să realizeze lucruri mai interesante și să fie oameni mai interesanți și nu să se îndrepte

spre un loc care a fost oarecum dinainte pregătit pentru umanitate. Imaginea noastră de sine ar implica mai degrabă imagini ale acțiunii decât ale descoperirii, imaginile folosite de romantici pentru a lăuda poeții, mai degrabă decât imaginile folosite de greci pentru a lăuda matematicienii. Mie mi se pare că Feyerabend încearcă pe bună dreptate să dezvolte o astfel de imagine de sine pentru noi, însă proiectul său pare greșit descris, atât de către el cât și de către criticii lui, drept „relativism"[10].

Cei care îl urmează pe Feyerabend în această direcție sunt adesea considerați în mod necesar dușmani ai Iluminismului, ce se alătură corului care afirmă că auto-descrierile tradiționale ale democrațiilor occidentale sunt falite, că s-a dovedit într-un fel că ele sunt „inadecvate" sau „auto-înșelătoare". Parte din rezistența instinctivă la încercările marxiștilor, sartrienilor, oakeshottienilor, gadamerienilor și foucaultienilor de a reduce obiectivitatea la solidaritate, se datorează fricii că obiceiurile și speranțele noastre liberale tradiționale nu vor supraviețui reducției. Astfel de sentimente sunt evidente, de exemplu, în critica lui Habermas la adresa poziției lui Gadamer ca fiind relativistă și potențial represivă, în suspiciunea că atacurile lui Heidegger la adresa realismului sunt într-un fel legate de nazismul său, în bănuiala că încercările marxiste de a interpreta valorile ca interese de clasă nu sunt decât apologii ale leniniștilor care preiau puterea și în sugestia că scepticismul lui Oakeshott privitor la raționalism în politică este doar o apologie a *status quo*-ului.

---

[10] Vezi, de ex., Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, London, New Left Books, 1978, p. 9, unde Feyerabend își identifică propria concepție cu „relativismul (în sensul vechi și simplu al lui Protagoras)". Această identificare este însoțită de afirmația că „«obiectiv» nu prea sunt multe de ales între antisemitism și umanitarism". Cred că Feyerabend și-ar fi servit mai bine scopurile dacă ar fi spus că mult citatul cuvânt „obiectiv" ar trebui pur și simplu scos din uz, împreună cu distincțiile filosofice tradiționale care sprijină distincția subiectiv-obiectiv, decât afirmând că putem păstra și folosi cuvântul pentru a spune acel tip de lucruri pe care le-a spus Protagoras. Ținta atacului lui Feyerabend este teoria adevărului corespondență și nu ideea că unele concepții sunt mai coerente decât altele.

Cred că punând problema mai degrabă în termeni morali şi politici decât în termeni epistemologici şi metafizici se observă mai bine ce este pus în joc. Căci acum întrebarea cum să definim cuvinte ca „adevăr", sau „raţionalitate", sau „cunoaştere", sau „filosofie", este înlocuită de întrebarea ce fel de imagine de sine ar trebui să aibă societatea noastră. Invocaţia rituală a „nevoii de a evita relativismul" trebuie înţeleasă în principal ca o expresie a nevoii de a păstra anumite obiceiuri ale vieţii europene contemporane. Acestea sunt obiceiurile dezvoltate şi justificate de Iluminism pe baza unui recurs la Raţiune, concepută ca o capacitate umană transculturală de a corespunde realităţii, o facultate a cărei posesie şi întrebuinţare e demonstrată prin supunerea faţă de criterii explicite. Prin urmare, întrebarea reală privitoare la relativism este dacă aceste obiceiuri ale vieţii intelectuale, sociale şi politice pot fi justificate printr-o concepţie despre raţionalitate ca soluţionare lipsită de criterii şi printr-o concepţie pragmatistă despre adevăr.

Cred că răspunsul la această întrebare este că pragmatistul nu poate justifica aceste obiceiuri fără circularitate, însă atunci nici realistul nu poate. Justificarea de către pragmatişti a toleranţei, a cercetării libere şi a căutării comunicării nedistorsionate nu poate lua decât forma unei comparaţii între societăţile care ilustrează aceste obiceiuri şi cele care nu le ilustrează, comparaţie care să aibă drept rezultat indicaţia că nimeni dintre cei care le-au experimentat pe ambele nu ar prefera-o pe cea din urmă. Această justificare este ilustrată prin apărarea de către Winston Churchill a democraţiei, drept cea mai rea formă de guvernământ imaginabilă, cu excepţia tuturor celorlalte care au fost încercate până acum. O astfel de justificare nu e făcută cu referire la un criteriu, ci cu referire la diferite avantaje practice descrise amănunţit. Ea este circulară numai prin aceea că termenii admirativi folosiţi pentru a descrie societăţile liberale vor fi extraşi tocmai din vocabularele societăţilor liberale. La urma urmelor, o asemenea laudă trebuie făcută într-*un* vocabular, iar termenii admirativi existenţi în societăţile primitive, teocratice sau totalitare nu vor produce rezultatul dorit. Prin urmare,

pragmatistul admite că nu are nici o poziție anistorică din care să sprijine obiceiurile democrațiilor moderne pe care el dorește să le laude. Aceste consecințe sunt tocmai cele scontate de partizanii solidarității. Însă printre partizanii obiectivității ele au iscat din nou unele temeri față de dilema formată de etnocentrism pe de-o parte și de relativism pe de altă parte. Fie acordăm comunității noastre un privilegiu special, fie pretindem o toleranță imposibilă față de orice alt grup.

Am argumentat că noi, pragmatiștii, ar trebui să alegem alternativa etnocentrică a acestei dileme. În practică, noi trebuie să privilegiem propriul nostru grup, chiar dacă nu poate exista nici o justificare noncirculară pentru a proceda astfel. Trebuie să subliniem că a spune că nimic nu este imun la critică nu înseamnă că avem datoria să justificăm totul. Se impune ca noi, intelectualii liberali occidentali, să acceptăm faptul că trebuie să pornim din punctul în care ne aflăm și că aceasta înseamnă că există o mulțime de concepții pe care pur și simplu nu le putem lua în serios. Ca să folosesc analogia familiară a lui Neurath[1], noi putem *înțelege* sugestia revoluționarului că o barcă navigabilă nu poate fi confecționată din scândurile care o alcătuiesc pe a noastră și că trebuie pur și simplu să abandonăm vasul. Însă nu putem lua în serios sugestia lui. Nu o putem considera drept o regulă pentru acțiune, prin urmare, ea nu este o opțiune valabilă. Cu siguranță că pentru unii oameni opțiunea *este* valabilă. Aceștia sunt oamenii care au sperat mereu să devină o Ființă Nouă, care au sperat să fie mai degrabă convertiți decât convinși. Însă noi – căutătorii rawlsieni liberali ai consensului, moștenitorii lui Socrate, oamenii care doresc să lege zilele lor în

[1] În concepția lui Neurath noi suntem asemeni marinarilor care sunt nevoiți să-și reconstruiască vasul în largul mării, fără a putea vreodată să-l demonteze într-un doc uscat și să-l reconstruiască din cele mai bune componente. Inventată de Neurath și adoptată ulterior de Quine, această figură de stil descrie anti-fundaționalismul drept naturalism. Pentru Neurath, figura de stil transcende epistemologia. Pragmatismul său cuprinde științele sociale și se extinde la societate și politică: cunoașterea și viața sunt construite fără fundamente. *Apud.*, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 1995 (n. tr.).

mod dialectic una de alta – nu putem proceda astfel. Comunitatea noastră – comunitatea intelectualilor liberali ai Occidentului modern secular – își dorește să poată oferi o justificare *post factum* a oricărei schimbări de concepție. Noi vrem să ne putem justifica în fața eurilor noastre timpurii. Această preferință nu este clădită în *noi* de natura umană. Ea este doar modul în care noi trăim acum[11].

Acest provincialism singuratic, această acceptare a faptului că noi nu suntem decât momentul istoric în care trăim și nu reprezentanți ai ceva anistoric, este ceea ce îi determină pe liberalii kantieni tradiționali ca Rawls să abandoneze pragmatismul[12]. Din

---

[11] Această căutare a consensului este opusă tipului de căutare a autenticității care dorește să se elibereze de opinia comunității noastre. Vezi, de exemplu, descrierea de către Vincent Descombes a lui Deleuze în *Modern French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 153: „Chiar dacă filosofia este în principal demistificatoare, filosofii eșuează adesea în a produce critici autentice; ei apără ordinea, autoritatea, instituțiile, «decența», toate lucrurile în care crede o persoană obișnuită". Din punctul de vedere pragmatist sau etnocentric pe care eu îl propun, tot ceea ce critica poate, sau ar trebui să facă, este să folosească elementele în „care crede o persoană obișnuită" împotriva altor elemente. A încerca să fac ceva mai mult ar însemna să fabuleze și nu să converseze. Cu siguranță că fantezia poate fi un stimulent pentru o conversație mai rodnică, însă, atunci când nu mai îndeplinește această funcție ea nu merită numele de „critică".

[12] În *A Theory of Justice*, Rawls pare că încearcă să mențină autoritatea „rațiunii practice" kantiene, imaginându-și un contract social născocit de alegători „în spatele unui văl al ignoranței" – folosind „egoismul rațional" al acestor alegători drept piatra de încercare pentru validitatea anistorică a anumitor instituții sociale. Mare parte din critica la care i-a fost supusă această carte de către Michael Sandel, de exemplu, în *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s-a concentrat asupra afirmației că nu ne putem sustrage astfel istoriei. Totuși, între timp, Rawls a propus o concepție metaetică, ce renunță la pretenția de validitate anistorică. În paralel, T. M. Scanlon a arătat că esența unei justificări „contractualiste" a motivației morale e mai bine înțeleasă ca dorința de a ne justifica acțiunea față de alții decât în termeni de „egoism rațional". Vezi Scanlon, „Contractualism and Utilitarianism", în ed. A. Sen și B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Corectarea de către Scanlon a lui Rawls duce în aceeași direcție cu opera ulterioară a lui Rawls, din moment ce folosirea de către Scanlon a noțiunii de „justificare față de alții pe temeiuri pe care aceștia nu le pot respinge în mod rezonabil" este în

contră, „relativismul" este doar un concept care distrage atenția. Atunci când realistul îl acuză pe pragmatist de relativism, el nu face decât să-și proiecteze încă o dată propriile sale obiceiuri de gândire asupra acestuia din urmă. Căci realistul crede că rostul gândirii filosofice este de a duce la o detașare de orice comunitate particulară și de a o privi de sus, dintr-o poziție universală. Atunci când îl aude pe pragmatist respingând dorința de a ajunge într-o astfel de poziție nu-i vine să creadă. El consideră că fiecare, în adâncul său, *trebuie* să-și dorească o asemenea detașare. Prin urmare, el îi atribuie pragmatistului o formă perversă a propriei sale încercări de detașare și îl percepe ca pe un estet ironic, disprețuitor, care refuză să ia în serios alegerea între comunități, ca pe un simplu „relativist". Însă pragmatistul, dominat de dorința de solidaritate, nu poate fi criticat decât pentru faptul că își ia *prea* în serios propria comunitate. El poate fi criticat doar de etnocentrism, nu și de relativism. A fi etnocentric înseamnă a împărți rasa umană în oamenii cărora un individ trebuie să-și justifice propriile credințe și ceilalți. Primul grup – *ethnos*-ul unui individ – îi cuprinde pe cei care împărtășesc suficient din credințele individului pentru a face posibilă conversația fertilă. În acest sens, fiecare e etnocentric atunci când e angajat într-o dezbatere reală, indiferent de cât de multă retorică realistă despre obiectivitate produce în studiul său[13].

---

armonie cu concepția „constructivistă" potrivit căreia important pentru filosofia socială este ceea ce poate fi justificat pentru o anumită comunitate istorică, nu pentru „umanitate în general". Potrivit concepției mele, remarca frecventă că alegătorii raționali ai lui Rawls seamănă în mare măsură cu liberalii americani ai secolului al XX-lea e perfect îndreptățită, însă nu e o critică adusă lui Rawls. Este doar o recunoaștere sinceră a etnocentrismului esențial pentru o gândire serioasă, nonfantastică. Apăr această părere în „Prioritatea democrației în raport cu filosofia" și în „Liberalismul burghez postmodern", din partea a treia a acestui volum.

[13] Într-un eseu important numit „The Truth in Relativism", din cartea sa, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, Bernard Williams afirmă același lucru în termenii unei distincții între „confruntare veritabilă" și „confruntare conceptuală". Cea din urmă este tipul de confruntare

Ceea ce e tulburător în viziunea pragmatistului nu e faptul că ea e relativistă, ci că ne privează de două tipuri de consolare metafizică cu care tradiția noastră intelectuală s-a obișnuit. Una este aceea că în calitate de membru al speciei noastre biologice beneficiem de anumite „drepturi", idee ce nu pare să aibă sens decât în cazul în care asemănările biologice ar atrage după ele posesia a ceva nonbiologic, ceva care să lege specia noastră de o realitate nonumană și să-i confere astfel mai multă demnitate morală. Această viziune despre drepturi ca fiind transmise biologic este atât de fundamentală pentru discursul politic al democrațiilor occidentale încât suntem tulburați de orice sugestie că „natura umană" nu este un concept moral folositor.

---

care survine, în mod asimetric, între noi și primitivii tribali. Sistemele de credințe ale acestor oameni nu reprezintă – spune Williams – „opțiuni reale" pentru noi, căci nu ne putem imagina adoptând concepția lor fără „auto-decepție sau paranoia". Aceștia sunt oamenii ale căror credințe despre anumite subiecte se suprapun atât de puțin cu ale noastre, încât incapacitatea lor de a fi de acord cu noi nu dă naștere nici unei îndoieli în mintea noastră privitor la corectitudinea propriilor noastre credințe. Folosirea de către Williams a „opțiunii reale" și a „confruntării conceptuale" mi se pare foarte edificatoare, însă cred că el le folosește în scopuri pe care acestea nu le servesc. Williams vrea să apere relativismul etic, definit ca pretenția că atunci când confruntările etice sunt doar conceptuale „nu apar în mod veritabil probleme de evaluare". El crede că acestea *apar* în legătură cu confruntările conceptuale între cosmologia einsteiniană și cea amazoniană, de exemplu. (Vezi Williams, p. 142) Această distincție între etică și fizică mi se pare un rezultat penibil spre care Williams e condus de încercarea lui nefericită de a găsi *ceva* adevărat în relativism, o încercare care este un corolar al încercării lui de a fi „realist" în privința fizicii. În concepția mea (davidsoniană), distincția dintre propoziții adevărate care sunt „validate de realitate" și propoziții adevărate care sunt „validate de noi" nu are nici un sens, deoarece ideea de „validatori" trebuie abandonată complet. Prin urmare, eu aș susține că în relativism nu există *nici* un adevăr, dar în etnocentrism există acest adevăr: nu putem justifica credințele noastre (din fizică, etică sau orice alt domeniu) tuturor, ci doar acelora ale căror credințe se suprapun cu ale noastre în mod adecvat. (Aceasta nu este o problemă teoretică ce ține de „intraductibilitate", ci doar o problemă practică despre limitele discuției: nu e faptul că trăim în lumi diferite de cea a naziștilor sau a amazonienilor, ci că trecerea de la, sau la punctul lor de vedere, deși posibilă, nu va fi o problemă de inferență de la premise împărtășite anterior.)

A doua consolare e furnizată de ideea potrivit căreia comunitatea noastră nu poate muri complet. Imaginea unei naturi umane comune, orientată spre corespondența cu realitatea așa cum este ea în sine, ne împacă cu gândul că, chiar dacă civilizația noastră ar fi distrusă, chiar dacă nu s-ar mai păstra nici o amintire a comunității noastre politice sau intelectuale sau artistice, rasa umană e sortită să recapete virtuțile, perspectivele și realizările care reprezentau gloria acelei comunități. Noțiunea de natură umană ca structură interioară care-i determină pe toți membrii speciei să conveargă spre același punct, să recunoască aceleași teorii, virtuți și opere de artă drept demne de cinste, ne garantează că, chiar dacă perșii ar fi câștigat, artele și științele grecilor ar fi apărut, mai devreme sau mai târziu, altundeva. Ne garantează că, chiar dacă birocrații orwellieni ai terorii ar conduce timp de o mie de ani, realizările democrațiilor occidentale vor fi reduplicate într-o bună zi de descendenții noștri îndepărtați. Ne garantează că „omul va triumfa", că ceva rezonabil precum viziunea *noastră* asupra lumii, virtuțile *noastre*, arta *noastră* vor apărea ori de câte ori ființelor umane li se va permite să-și cultive în voie naturile lor interioare. Consolarea viziunii realiste nu este doar aceea că există un loc dinainte pregătit pentru rasa noastră, ci și că știm cât de cât cum arată acel loc. Astfel, etnocentrismul inevitabil la care toți suntem condamnați este parte integrantă atât din concepția confortabilă a realistului, cât și din cea neconfortabilă a pragmatistului.

Pragmatistul renunță la primul tip de consolare deoarece, după părerea lui, a spune că anumiți oameni au anumite drepturi înseamnă doar a spune că ar trebui să-i tratăm în anumite moduri și nu a oferi un *motiv* pentru a-i trata în acele moduri. În ceea ce privește al doilea tip de consolare, el bănuiește că speranța că ceva asemănător *nouă* va moșteni pământul este imposibil de eradicat, la fel de imposibilă ca eradicarea speranței de supraviețuire morții noastre individuale printr-o transfigurare satisfăcătoare. Însă el nu dorește să transforme această speranță într-o teorie despre natura omului. El vrea ca solidaritatea să fie *singura* noastră consolare și să nu fie înțeleasă ca necesitând suport metafizic.

Sugestia mea că dorința de obiectivitate este, în parte, o formă deghizată a fricii de moarte a comunității noastre este un ecou al acuzației lui Nietzsche că tradiția filosofică ce izvorăște de la Platon este o încercare de a evita recunoașterea contingenței, de a scăpa de timp și întâmplare. Nietzsche era de părere că realismul trebuia condamnat nu numai prin argumente privitoare la incoerența lui teoretică, acel tip de argumente pe care le găsim la Putnam și Davidson, ci și pe teren practic, pragmatic. Pentru Nietzsche testul caracterului uman era capacitatea de a trăi cu gândul că nu există convergență. El și-a dorit ca noi să putem concepe adevărul ca:

> o armată mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relații umane, care au fost înfrumusețate, transpuse și împodobite poetic și retoric și care, după o îndelungă folosire par ferme, canonice și obligatorii pentru un grup[14].

Nietzsche a sperat că în cele din urmă vor exista ființe umane care să conceapă adevărul în acest mod, dar cărora să le placă încă de ei înșiși și să se considere oameni *buni*, pentru care solidaritatea să fie *suficientă*[15].

Cred că atacul pragmatismului la adresa diferitelor distincții structură-conținut, care sprijină noțiunea de obiectivitate a realistului, poate fi cel mai bine înțeles ca o încercare de a ne permite să gândim adevărul în această manieră nietzscheană, ca o problemă în exclusivitate de solidaritate. De aceea, cred că trebuie să afirmăm, în ciuda lui Putnam, că „nu există decât

---

[14] Nietzsche, „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", în *The Viking Portable Nietzsche*, ed. și trad. Walter Kaufmann, pp. 46-47.

[15] Vezi Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 158: „Un adept al concepției lui Wittgenstein despre limbaj ar trebui să egaleze acel țel cu întemeierea unui joc-de-limbaj la care să putem participa sincer, dar să rămânem totuși conștienți de faptul că el este o formațiune istorică specifică. O comunitate în care se joacă un astfel de joc-de-limbaj ar fi una... ai cărei membri și-ar înțelege propria formă de viață și totuși n-ar fi jenați de ea".

dialogul", decât *noi*, și să ne debarasăm de ultimele reziduuri ale noțiunii de „rațională transculturală". Însă asta n-ar trebui să ne conducă spre respingerea, așa cum a făcut uneori Nietzsche, a elementelor din armata noastră mobilă care întrupează ideile de conversație socratică, fraternitate creștină și știință iluministă. Nietzsche a împletit diagnosticul său privitor la realismul filosofic ca expresie a fricii și resentimentului, cu propriile sale idealizări idiosincratice resentimentare ale tăcerii, solitudinii și violenței. Gânditorii post-nietzscheeni ca Adorno, Heidegger și Foucault au împletit criticile lui Nietzsche la adresa tradiției metafizice pe de-o parte, cu criticile sale la adresa politeții burgheze, a iubirii creștine și a speranței secolului al XIX-lea că știința va face din lume un loc mai bun de trăit, pe de altă parte. Nu cred că există nici o legătură interesantă între aceste două tipuri de critică. Așa cum am spus, pragmatismul mi se pare mai degrabă o filosofie a solidarității decât a disperării. Din acest punct de vedere, abandonarea de către Socrate a zeilor, cotitura creștinismului de la un Creator Omnipotent spre omul care a suferit pe Cruce, și cotitura baconiană de la știință ca și contemplare a adevărului etern spre știință ca instrument al progresului social, pot fi înțelese ca tot atâtea pregătiri pentru actul de credință socială care e propus de concepția nietzscheană despre adevăr[16].

Cel mai bun argument pe care noi, partizanii solidarității, îl avem împotriva partizanilor realiști ai obiectivității este argumentul lui Nietzsche că modalitatea metafizico-epistemologică occiden-

[16] Vezi Hans Blumenberg, *The Legitimation of Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982, pentru o povestire despre istoria gândirii europene în care, spre deosebire de povestirile spuse de Nietzsche și Heidegger, Iluminismul este perceput ca un pas înainte hotărâtor. Blumenberg consideră că trebuie făcută o distincție între atitudinea de „auto-afirmare", tipul de atitudine care izvorăște dintr-o concepție baconiană despre natura și scopul științei și „auto-întemeiere", proiectul cartezian de întemeiere a acestei cercetări pe baza criteriilor anistorice ale raționalității. Potrivit observației lui Blumenberg, critica „istoricistă" a optimismului Iluminismului, critică ce a început o dată cu întoarcerea romanticilor la Evul Mediu, subminează auto-întemeierea dar nu și auto-afirmarea.

tală tradițională de a ne confirma obiceiurile noastre, pur și simplu nu mai funcționează. Ea nu-și mai face datoria. Ea a devenit o șmecherie la fel de transparentă ca postularea zeităților care, printr-o coincidență fericită, *ne*-au ales să fim poporul lor. Prin urmare, sugestia pragmatistă de a substitui sentimentul nostru de comunitate cu un „simplu" fundament etic – sau, mai bine, de a considera că sentimentul nostru de comunitate nu are alt fundament decât speranța împărtășită în comun și încrederea creată de o astfel de împărtășire – este propusă pe temeiuri practice. Ea *nu* este propusă drept corolar al afirmației metafizice că obiectele din lume nu au nici o proprietate intrinsecă, călăuzitoare de acțiune, nici al afirmației epistemologice că ne lipsește o facultate a simțului moral, nici al afirmației semantice că adevărul este reductibil la justificare. Ea este o sugestie despre cum ne-am putea concepe astfel încât să evităm tipul de întârziere resentimentară – specific părții rele a lui Nietzsche – care caracterizează acum mare parte din cultura înaltă. Acest resentiment ia naștere din conștientizarea faptului că, așa cum am arătat la începutul acestui capitol, căutarea obiectivității de către Iluminism s-a transformat adesea într-o deziluzie.

Retorica obiectivității științifice, forțată prea tare și luată prea în serios, ne-a condus spre oameni ca B. F. Skinner pe de-o parte și oameni ca Althusser pe de altă parte – două fantezii la fel de lipsite de sens, ambele produse de încercarea de a fi „științifici" cu privire la viețile noastre morale și politice. Reacția împotriva scientismului a dus la atacuri împotriva științei naturii ca un fel de falsă zeitate. Însă nu e nimic în neregulă cu știința, ci doar cu încercarea de a o diviniza, încercare caracteristică filosofiei realiste. Această reacție a dus de asemenea la atacuri împotriva gândirii social liberale comune lui Mill, Dewey și Rawls, drept simplă suprastructură ideologică ce ascunde realitățile situației noastre și reprimă încercările de a schimba această situație. Însă nu este nimic în neregulă cu democrația liberală, nici cu filosofii care au încercat să-i extindă domeniul. E în neregulă doar încercarea de a considera eforturile lor drept eșecuri în realizarea a ceva ce ei nu doreau

să realizeze – o demonstrație a superiorității „obiective" a modului nostru de viață față de toate celelalte alternative. Pe scurt, nu este nimic greșit în speranțele Iluminismului, speranțele care au creat democrațiile occidentale. Pentru noi, pragmatiștii, valoarea idealurilor Iluminismului este dată tocmai de valoarea unora dintre instituțiile și practicile pe care ele le-au creat. În acest eseu am căutat să disting aceste instituții și practici de justificările lor filosofice furnizate de partizanii obiectivității și să sugerez o justificare alternativă.

Ştiinţa ca solidaritate

În cultura noastră, noţiunile de „ştiinţă", „raţionalitate", „obiectivitate" şi „adevăr" sunt strâns legate una de alta. Se consideră că ştiinţa ne oferă un adevăr „tare", „obiectiv": adevăr ca şi corespondenţă cu realitatea, singurul tip de adevăr demn de acest nume. Preocuparea esenţială a umaniştilor – a filosofilor, teologilor, istoricilor şi criticilor literari, de exemplu – trebuie să fie aceea dacă sunt „ştiinţifici", dacă sunt îndreptăţiţi să considere concluziile lor demne de termenul „adevărate", indiferent cât de atent demonstrate sunt ele. Noi tindem să identificăm căutarea „adevărului obiectiv" cu „folosirea raţiunii" şi, prin urmare, să considerăm ştiinţele naturii drept paradigme ale raţionalităţii. Raţionalitatea reprezintă totodată pentru noi o problemă de respectare a procedurilor dinainte stabilite, de a fi „metodici". Prin urmare, tindem să folosim termenii „metodic", „raţional", „ştiinţific" şi „obiectiv" ca sinonime.

Preocupările pentru „statutul cognitiv" şi „obiectivitate" sunt caracteristice unei culturi secularizate în care omul de ştiinţă înlocuieşte preotul. Omul de ştiinţă este acum cel care realizează contactul dintre umanitate şi ceva aflat dincolo de ea însăşi. Cum universul a fost depersonalizat, frumuseţea (şi, cu timpul, chiar şi bunătatea morală) au ajuns să fie considerate „subiective". Prin urmare, adevărul este acum singura problemă în care fiinţele umane sunt răspunzătoare faţă de ceva nonuman. Angajamentul faţă de „raţionalitate" şi „metodă" este considerat o recunoaştere a acestei responsabilităţi. Omul de ştiinţă devine un exemplu moral, care se pronunţă mereu altruist în favoarea tăriei faptelor.

Unul dintre rezultatele acestui mod de gândire este că orice disciplină academică ce dorește să-și dobândească un loc alături de celelalte discipline, dar nu poate oferi predicțiile și tehnologia furnizate de științele naturii, trebuie fie să pretindă că imită știința, fie să găsească o modalitate de a dobândi un „statut cognitiv" fără obligația de a descoperi fapte. Practicanții acestor discipline trebuie fie să se afilieze la acest ordin cvasi-preoțesc folosind termeni ca „științe comportamentale", fie să se ocupe de altceva decât de „fapte". Oamenii din domeniul științelor umaniste aleg de obicei cea din urmă strategie. Ei se descriu ca fiind preocupați de „valoare" ca opusă faptelor sau ca dezvoltând și inculcând obiceiuri de „reflecție critică".

Nici unul din aceste tipuri de retorică nu este foarte satisfăcător. Oricât de mult vorbesc umaniștii despre „valori obiective", expresia sună întotdeauna ușor confuz. Ea oferă cu o mână ceea ce ia înapoi cu cealaltă. Distincția dintre obiectiv și subiectiv a fost proiectată pentru a o dubla pe cea dintre fapt și valoare, prin urmare, noțiunea de valoare obiectivă sună la fel de mitologic precum cea de cal cu aripi. A vorbi despre abilitatea specială de reflecție critică a umaniștilor nu aduce nimic în plus. Nimeni nu crede cu adevărat că filosofii sau criticii literari au o gândire critică mai bună sau perspective de ansamblu asupra lucrurilor mai bune decât fizicienii teoretici sau microbiologii. Prin urmare, societatea tinde să ignore ambele tipuri de retorică. Ea tratează științele umaniste la egalitate cu artele și e de părere că ambele furnizează mai degrabă plăceri decât adevăruri. Se consideră, bineînțeles, că ambele furnizează mai degrabă plăceri „superioare" decât plăceri „inferioare". Dar totuși, un tip elevat și spiritual de plăcere este încă departe de obținerea unui adevăr.

Aceste distincții între fapte tari–valori slabe, adevăr–plăcere și obiectivitate–subiectivitate sunt instrumente greoaie și stângace. Ele nu sunt potrivite pentru a diviza cultura; ele creează mai multe dificultăți decât soluționează. Cel mai bine ar fi să se găsească un alt vocabular, pentru un nou început. Însă pentru a face aceasta, trebuie să găsim mai întâi un nou mod de

a descrie ştiinţele naturii. Aceasta nu e o problemă de a demitiza sau degrada omul de ştiinţă a naturii, ci pur şi simplu de a înceta să-l mai considerăm un preot. Trebuie să încetăm să considerăm ştiinţa drept terenul pe care mintea umană se confruntă cu lumea şi omul de ştiinţă ca dând dovadă de suficientă umilinţă în faţa forţelor supraumane. Trebuie să găsim o modalitate independentă de distincţia între realitatea obiectivă şi ceva mai slab, mai moale şi mai echivoc, prin care să explicăm de ce oamenii de ştiinţă sunt şi merită să fie exemple morale.

Pentru a ne însuşi un astfel de mod de gândire, putem începe prin a distinge două sensuri ale termenului „raţionalitate". Într-un prim sens, cel pe care l-am dezbătut deja, a fi raţional înseamnă a fi metodic: adică, a avea criterii pentru succes dinainte stabilite. Noi credem că poeţii şi pictorii folosesc în operele lor o altă facultate decât „raţiunea", deoarece, potrivit propriei lor mărturisiri, ei nu sunt siguri de ceea ce vor să facă înainte de a o face. Pe măsură ce înaintează, ei elaborează noi standarde ale realizărilor. Din contră, considerăm că judecătorii ştiu dinainte ce criterii trebuie să satisfacă un dosar pentru a obţine o decizie favorabilă şi că oamenii de afaceri îşi stabilesc scopuri bine definite şi sunt judecaţi după succesul lor în realizarea acestora. Dreptul şi afacerile sunt exemple bune de raţionalitate, însă omul de ştiinţă, ştiind dinainte ce-i poate infirma ipoteza şi fiind pregătit să abandoneze acea ipoteză ca urmare a rezultatului nefavorabil al unui singur experiment, pare un exemplu cu adevărat eroic. În plus, se pare că dispunem de un criteriu clar pentru succesul unei teorii ştiinţifice – şi anume, capacitatea ei de a prezice şi, prin urmare, de a ne permite să cotrolăm o parte a lumii. Dacă a fi raţionali înseamnă a fi capabili să stabilim dinainte criterii, atunci putem considera ştiinţa naturii drept paradigma raţionalităţii.

Problema este că în acest sens al „raţionalului" ştiinţele umaniste nu se vor califica niciodată drept activităţi raţionale. Dacă ştiinţele umaniste sunt preocupate mai degrabă de scopuri decât de mijloace, atunci nu există nici o modalitate de a evalua succesul lor pe baza unor criterii specificate anterior. Dacă am

fi știut deja ce criterii vrem să satisfacem, nu ne-am mai fi făcut probleme dacă urmărim scopurile bune. Dacă am fi considerat că știm dinainte scopurile culturii și societății, n-am mai fi putut atribui nici o utilitate științelor umaniste – așa cum se întâmplă de fapt în cazul societăților totalitare. Este caracteristic societăților democratice și pluraliste să-și redefinească mereu scopurile. Însă dacă a fi rațional înseamnă a satisface criterii, atunci acest proces de redefinire este sortit să fie nonrațional. Prin urmare, dacă științele umaniste vor fi considerate activități raționale, raționalitatea va trebui concepută ca fiind ceva diferit de satisfacerea unor criterii care pot fi stabilite în prealabil.

De fapt, mai este disponibil și un alt înțeles al termenului „rațional". În acest al doilea sens, cuvântul înseamnă ceva de genul „înțelept" sau „chibzuit" mai degrabă decât „metodic". El desemnează un set de virtuți morale: toleranță, respect față de opiniile celor din jur, bunăvoință de a asculta, sprijinire pe persuasiune și nu pe forță. Acestea sunt virtuțile pe care trebuie să le posede membrii unei societăți civilizate, pentru ca societatea să dureze. În acest sens, termenul „rațional" înseamnă mai mult „civilizat" decât „metodic". Când e astfel interpretată, distincția dintre rațional și irațional nu are nimic de a face cu diferența dintre arte și științe. În această interpretare, a fi rațional înseamnă pur și simplu a dezbate orice subiect – religios, literar sau științific – de o asemenea manieră încât să se evite dogmatismul, defensiva și indignarea justificată moral.

În acest ultim sens, mai slab, nu se pune problema dacă științele umaniste sunt „discipline raționale". De obicei umaniștii dau dovadă de virtuțile morale în discuție. Uneori ei nu dau dovadă de aceste virtuți, însă uneori nici oamenii de știință nu o fac. Totuși, aceste virtuți morale nu sunt suficiente. Atât umaniștii, cât și publicul tânjesc după raționalitate în primul sens, mai tare, al termenului: un sens care este asociat cu adevărul obiectiv, corespondența cu realitatea, metoda și criteriile.

N-ar trebui să încercăm să satisfacem această dorință, ci mai degrabă s-o eradicăm. Indiferent de părerea noastră despre secularizarea culturii, a fost o greșeală să se încerce transformarea

omului de știință a naturii într-un nou tip de preot, o legătură între uman și nonuman. La fel a fost și ideea că unele tipuri de adevăruri sunt „obiective", pe când altele sunt doar „subiective" sau „relative" – încercarea de a împărți setul de propoziții adevărate în „cunoaștere veritabilă" și „simplă opinie" sau în „factuale" și „de judecată". Greșită a fost și ideea că omul de știință are o metodă specială care, dacă umaniștii ar aplica-o valorilor fundamentale, ne-ar oferi aceeași siguranță de sine privitor la scopurile morale pe care o avem acum privitor la mijloacele tehnologice. Cred că ar trebui să ne mulțumim cu a doua concepție, „mai slabă" despre raționalitate și să evităm prima concepție, mai tare. Ar trebui să evităm ideea potrivit căreia a cunoaște dinainte criteriile pe care le vom satisface, a avea standarde după care să măsurăm progresul, reprezintă o virtute specială.

Un exemplu concret al acestei probleme este disputa actuală dintre filosofi despre „raționalitatea științei". De aproximativ douăzeci de ani, de la publicarea cărții lui Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (*Structura revoluțiilor științifice*), filosofii dezbat problema dacă știința este sau nu rațională. Atacurile la adresa lui Kuhn pe motiv că e „iraționalist" au fost la fel de frecvente și de insistente ca atacurile din anii '30 și '40 la adresa pozitiviștilor logici pentru afirmația că judecățile morale sunt „lipsite de sens". Suntem mereu preveniți în legătură cu pericolul „relativismului", care ne va asalta îndată ce vom renunța la atașamentul nostru față de obiectivitate și față de ideea de raționalitate ca supunere la niște criterii.

Pe câtă vreme dușmanii lui Kuhn îl acuză cu regularitate că a redus știința la „psihologia mulțimii" și se mândresc că au demonstrat (printr-o nouă teorie a sensului, sau a referinței, sau a verosimilului) „raționalitatea științei", prietenii lui pragmatiști (asemeni mie) îl felicită cu regularitate că a slăbit distincția dintre știință și nonștiință. Este destul de ușor pentru Kuhn să arate că dușmanii atacă o sperietoare de paie. Însă îi este mai greu să se apere de prieteni. Căci el a spus „Cred că nu există un mod independent-de-teorie de a reconstrui expresii ca «realmente

acolo»"[1]. El s-a întrebat dacă „Ne ajută realmente să ne închipuim că există vreo explicaţie deplină, obiectivă, adevărată a naturii şi că măsura adecvată a reuşitei ştiinţifice este gradul în care ea ne apropie de acest scop final"[2]. Noi, pragmatiştii, citãm aceste pasaje neîncetat în efortul nostru de a-l înrola pe Kuhn în campania noastră de abandonare totală a distincţiei obiectiv-subiectiv.

Ceea ce eu numesc „pragmatism" ar putea fi de asemenea numit „kuhnianism de stânga". El a mai fost numit cu simpatie (de către unul dintre criticii săi, Clark Glymour) şi *„noua ambiguitate"* (*„new fuzziness"**), deoarece încearcă să estompeze tocmai acele distincţii dintre obiectiv şi subiectiv şi dintre fapt şi valoare pe care le-a dezvoltat concepţia critică despre raţionalitate. Noi, fuzzies, am vrea să substituim ideea de „obiectivitate" cu cea de „acord neforţat".

Afirmaţia că „acordul neforţat" este suficient, stârneşte spectrul relativismului. Căci cei care consideră că o concepţie pragmatică despre raţionalitate este nesănătos de relativistă se întreabă: „Acord neforţat între cine şi cine? Între noi? Între nazişti? Între oameni de orice cultură sau grup arbitrar?" Răspunsul este, desigur, „între noi". Prin acest răspuns necesar etnocentric se înţelege pur şi simplu că trebuie să acţionăm după propriile noastre principii. Credinţele propuse de o altă cultură trebuie testate prin încercarea de a le împleti cu credinţele pe care le deţinem deja. Pe de altă parte, putem extinde mereu domeniul lui „noi" considerând alţi oameni sau culturi drept membri ai aceleiaşi comunităţi de cercetare din care

---

[1] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. a 2-a, Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 206. (Versiunea românească în Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 251 (n. tr.).

[2] *Ibid.*, p. 215.

* *new fuzziness* = dispoziţia unor filosofi care, după ce au citit autori precum Wittgenstein din perioada târzie, au renunţat la ideea că ar trebui să încercăm să definim termeni, să oferim condiţii necesare şi suficiente pentru folosirea propoziţiilor şi, în general, să încercăm să ascuţim limitele conceptelor noastre şi ale întrebuinţărilor noastre lingvistice (n. tr.).

facem parte şi noi înşine – tratându-i drept parte a grupului în care se caută un acord neforţat. Ceea ce nu putem face este să ne ridicăm deasupra tuturor comunităţilor umane, reale şi posibile. Nu putem găsi un cârlig care să ne ridice deasupra simplei coerenţe – simplului acord – la ceva precum „corespondenţa cu realitatea aşa cum este ea în sine".

Unul dintre motivele pentru care abandonarea acestei din urmă noţiuni li se pare multora o situare pe o poziţie relativistă este acela că ea neagă necesitatea convergenţei cercetării spre un punct unic – faptul că Adevărul este „în afara noastră", în faţa noastră, aşteptând ca într-o bună zi noi să ajungem la el. Pentru noi, pragmatiştii, această din urmă imagine este o încercare nefericită de a prelungi o concepţie religioasă despre lume într-o cultură din ce în ce mai seculară. Tot ceea ce merită să fie păstrat din afirmaţia că cercetarea raţională va converge spre un punct unic este afirmaţia că trebuie să putem explica de ce au existat în trecut unele concepţii false şi, astfel, să explicăm cum să procedăm la reeducarea strămoşilor noştri ignoranţi. A crede că ne îndreptăm în direcţia cea bună nu înseamnă decât că, printr-o înţelegere ulterioară a evenimentelor, noi putem, aşa cum afirma Kuhn, să spunem povestirea trecutului drept o povestire a progresului.

Însă faptul că putem trasa o astfel de direcţie şi spune o asemenea povestire nu înseamnă că ne-am apropiat de un ţel care se află în afara noastră, aşteptându-ne. E cu neputinţă să ne imaginăm, cred, un moment în care rasa umană să se poată linişti şi spune: „Ei bine, acum că am ajuns în sfârşit la Adevăr ne putem relaxa". Ar trebui să savurăm gândul că atât ştiinţele, cât şi artele vor oferi *întotdeauna* un spectacol al competiţiei sălbatice între teorii, mişcări şi şcoli alternative. Scopul activităţii umane nu este repausul, ci mai degrabă o activitate umană mai bogată şi mai bună.

O altă modalitate de a caracteriza această linie de gândire este aceea de a spune că pragmatiştii ar dori să abandoneze ideea că fiinţele umane sunt responsabile faţă de o putere nonumană. Noi sperăm într-o cultură în care întrebările despre

„obiectivitatea valorii" sau „raționalitatea științei" vor părea la fel de neinteligibile. Pragmatiștii ar vrea să înlocuiască dorința de obiectivitate – dorința de a fi în contact cu o realitate superioară comunității cu care noi ne identificăm – cu dorința de solidaritate cu acea comunitate. Ei cred că deprinderile de a se baza pe persuasiune și nu pe forță, de respect pentru opiniile colegilor, de curiozitate și dorință arzătoare de noi date și idei, sunt *singurele* virtuți pe care le au oamenii de știință. Ei nu cred că există o virtute intelectuală numită „rațională" dincolo de, și deasupra acestor virtuți morale.

Potrivit acestei concepții nu există nici un motiv pentru a-i lăuda pe oamenii de știință că sunt mai „obiectivi", sau „logici", sau „metodici", sau „devotați adevărului" decât alți oameni. Însă există o mulțime de motive pentru a lăuda instituțiile pe care ei le-au dezvoltat și în care lucrează și a le folosi pe acestea drept modele pentru restul culturii. Căci aceste instituții conferă concretețe și detaliu ideii de „acord neforțat". Referința la asemenea instituții întrupează ideea de „interacțiune liberă și deschisă" – acel tip de interacțiune în care e imposibil ca adevărul să nu câștige. Conform acestei concepții, a spune că adevărul va câștiga într-o astfel de interacțiune nu înseamnă a face o afirmație metafizică despre legătura dintre rațiunea umană și natura lucrurilor. Înseamnă doar a spune că cel mai bun mod de a descoperi ce să credem este acela de a asculta cât mai multe sugestii și argumente posibile.

Respingerea de către mine a noțiunilor tradiționale de raționalitate poate fi rezumată în afirmația că singurul sens în care știința este exemplară este acela că ea reprezintă un model de solidaritate umană. Ar trebui să considerăm instituțiile și practicile care alcătuiesc diferitele comunități științifice ca oferind sugestii despre modul în care s-ar putea organiza restul culturii. Când spunem că legislatorii noștri sunt „nereprezentativi" sau „dominați de interese particulare", sau că lumea artei este dominată de „modă", noi comparăm aceste domenii ale culturii cu alte domenii în care pare să domnească o ordine mai bună. Științele naturii sunt astfel de domenii. Însă, potrivit acestei

concepții, nu vom explica această ordine mai bună prin faptul că oamenii de știință au o „metodă" pe care noi ceilalți am face bine s-o imităm, nici prin faptul că subiectele lor beneficiază de o tărie dezirabilă comparativ cu slăbiciunea indezirabilă a altor subiecte. Dacă spunem că sociologia sau critica literară „nu sunt științe", vom înțelege prin aceasta doar că gradul de acord între sociologi sau critici literari asupra a ceea ce contează ca operă semnificativă, operă care trebuie continuată, este mai mic decât cel între microbiologi, de exemplu.

Pragmatiștii nu vor încerca să explice acest ultim fenomen prin faptul că societățile sau textele literare sunt mai slabe decât moleculele, sau că științele umaniste nu pot fi la fel de „eliberate de valori" ca științele naturii, sau că sociologii și criticii nu și-au găsit încă paradigmele lor. Nici nu vor presupune că sociologia trebuie să fie în mod necesar „o știință". Una dintre consecințele concepției lor este sugestia că „științele umaniste" *ar trebui* să fie destul de diferite de științele naturii. Această sugestie nu se bazează pe considerații epistemologice sau metafizice care dovedesc că cercetarea societăților trebuie să fie diferită de cercetarea lucrurilor. Ea se bazează, în schimb, pe observația că oamenii de științe ale naturii sunt interesați în primul rând de prezicerea și controlarea comportamentului lucrurilor și că s-ar putea ca predicția și controlul să nu fie ceea ce așteptăm de la sociologii și criticii noștri literari.

Chiar dacă Kuhn a încurajat această poziție pragmatistă, totuși el o abandonează în momentul în care cere o explicație a „motivului pentru care știința funcționează". Solicitarea unei astfel de explicații îl apropie de adversarii săi și îl separă de prietenii lui din aripa stângă. Anti-kuhnienii tind să se unească în sprijinul afirmației că „numai motivele psihologice sau sociologice" nu vor explica de ce știința naturii e atât de bună în predicție. Kuhn li se alătură atunci când afirmă că împărtășește „dorința arzătoare a lui Hume" – dorința de a găsi „o explicație a viabilității jocului de limbaj care implică «inducția» și sprijină forma de viață pe care noi o trăim"[3].

[3] Thomas Kuhn, „Rationality and Theory Choice", *Journal of Philosophy*, 80 (1983): 570.

Pragmatiștii consideră că vom împărtăși dorința arzătoare a lui Hume numai în cazul în care folosim ceea ce a fost numit uneori „furca lui Hume" – distincția dintre „raporturi de idei" și „fapte". Această distincție supraviețuiește în filosofia contemporană ca distincția dintre „probleme de limbaj" și „fapte". Noi, pragmatiștii, considerăm că filosofii limbajului cum ar fi Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson și alții ne-au arătat cum să o scoatem la capăt fără aceste distincții. O dată ce trăim fără ele pentru un timp, învățăm să trăim de asemenea și fără cele dintre cunoaștere și opinie sau dintre subiectivitate și obiectivitate. Scopurile servite de distincțiile din urmă ajung să fie îndeplinite de distincția sociologică neproblematică dintre domenii în care acordul neforțat este relativ rar și domenii în care el este relativ frecvent. Prin urmare, noi nu suntem mai nerăbdători să obținem o explicație a succesului științei occidentale recente decât a succesului politicii occidentale recente. De aceea noi, fuzzies, îl aplaudăm pe Kuhn când spune că „nu se știe ce încearcă să spună o persoană care neagă raționalitatea învățării din experiență", însă suntem uluiți când el continuă cu întrebarea *de ce* „nu avem nici o alternativă rațională la a învăța din experiență"[4].

Potrivit concepției pragmatiste, opoziția dintre „raporturi de idei" și „fapte" este un caz special al opozițiilor nefericite ale secolului al XVIII-lea dintre a fi „în noi" și a fi „în afara noastră", dintre subiect și obiect, dintre credințele noastre și ceea ce acele credințe (morale, științifice, teologice etc.) încearcă să surprindă corect. Pragmatiștii evită această din urmă opoziție, comparând în schimb credințele noastre cu credințe alternative. Ei ne recomandă să ne preocupăm numai de alegerea între două ipoteze, și nu de existența a ceva care să o „facă" pe vreuna dintre ele adevărată. Adoptarea acestei poziții ne-ar scăpa de întrebările legate de obiectivitatea valorii, raționalitatea științei și cauzele viabilității jocurilor noastre de limbaj. Toate aceste întrebări teoretice vor fi înlocuite cu întrebări practice despre necesitatea păstrării valorilor, teoriilor și practicilor noastre

[4] *Ibid.*, pp. 569-70.

actuale sau a înlocuirii lor cu altele. Dată fiind o astfel de înlocuire, n-am mai fi responsabili decât faţă de noi înşine.

Aceasta ar putea părea o fantezie solipsistă, însă pentru pragmatist ea este o descriere alternativă a naturii responsabilităţii intelectuale şi morale. El ne sugerează ca în loc să invocăm ceva de genul distincţiilor idei–fapte sau limbaj–fapte, sau minte–lume, sau subiect–obiect pentru a explica intuiţia noastră că există ceva în afara noastră faţă de care suntem responsabili, să abandonăm acea intuiţie. Ar trebui s-o abandonăm în favoarea gândului că am putea fi mai buni decât suntem în prezent – în sensul că am putea fi teoreticieni ştiinţifici, sau cetăţeni, sau prieteni mai buni. Sprijinul acestei intuiţii ar fi existenţa reală sau imaginară a altor fiinţe umane care au fost deja mai bune (fantezii utopice sau experienţa reală a indivizilor sau a societăţilor superioare). În acest sens, a fi responsabili este mai degrabă o problemă de „failibilism umil", aşa cum l-a numit Peirce, decât de respect pentru ceva de dincolo. Dorinţa de „obiectivitate" se reduce la o dorinţă de a dobândi credinţe asupra cărora se va ajunge, în final, în urma unei interacţiuni libere şi deschise cu oameni care deţin alte credinţe, la un acord neforţat.

Pentru pragmatişti scopul cercetării (în oricare sferă a culturii) constă în obţinerea unui amestec adecvat de acord neforţat şi dezacord tolerant (unde ceea ce e considerat adecvat este determinat, în interiorul acelei sfere, prin încercare şi eroare). Dacă va fi dusă la bun sfârşit, o astfel de reinterpretare a sentimentului nostru de responsabilitate va face treptat neinteligibil modelul de cercetare subiect-obiect, modelul obligaţiei morale copil-părinte şi teoria adevărului corespondenţă. O lume în care aceste modele şi această teorie nu ar mai avea nici o atracţie intuitivă ar fi un paradis al pragmatistului.

Când Dewey ne-a sugerat să încercăm să creăm un asemenea paradis, s-a spus că e irresponsabil. Căci, s-a spus, el ne-a privat de arme pe care să le folosim împotriva duşmanilor noştri; el nu ne-a oferit nimic cu care să „răspundem naziştilor". Când noi, fuzzies, încercăm să reactualizăm respingerea lui

Dewey a criteriologiei, se spune că suntem „relativiști". De vreme ce nu avem nici o piatră de temelie „exterioară", care să ne permită să alegem între concepții, trebuie să considerăm la fel de bune toate concepțiile coerente. Se spune că noi lăsăm marele public lipsit de apărare împotriva vraciului, adeptului creaționismului, sau a oricui altcuiva care e suficient de inteligent și răbdător pentru a deduce din „principiile sale prime alternative" un set consecvent și diversificat de teoreme.

Nimeni nu e convins atunci când noi, fuzzies, spunem că putem fi la fel de revoltați din punct de vedere moral ca filosofii de alături. Atunci când se face apel la furia îndreptățită din punct de vedere moral, noi suntem bănuiți de failibilism umil. De fapt nici chiar atunci când dăm dovadă de emoții adecvate nu ajungem la nici un rezultat, deoarece ni se spune că nu avem nici un *drept* la aceste emoții. Atunci când sugerăm că unul dintre puținele lucruri pe care le știm (sau trebuie să le știm) despre adevăr este că el e ceea ce câștigă într-o interacțiune liberă și deschisă, ni se spune că am definit „adevărat" drept ceea ce „satisface standardele comunității noastre". Însă noi, pragmatiștii, nu susținem această concepție relativistă. Noi nu deducem pornind de la „nu există nici o modalitate de a ieși în afara comunităților într-o poziție neutră" că „nu există nici o modalitate rațională de a justifica comunitățile liberale în defavoarea comunităților totalitare". Căci această inferență implică tocmai noțiunea de „raționalitate" ca set de principii anistorice, de care pragmatiștii se descotorosesc. Ceea ce deducem de fapt este că nu există nici o modalitate de a-i învinge pe totalitariști în discuție apelând la premise comun împărtășite și că nu are nici un rost să pretindem că o natură umană comună îi determină pe aceștia să susțină inconștient asemenea premise.

Afirmația că noi, fuzzies, nu avem nici un drept să fim furioși în fața răului moral, nici un drept să ne considerăm concepțiile adevărate, fără a ne infirma simultan, afirmând că există obiecte în afara noastră care *fac* acele concepții adevărate, evită toate problemele teoretice. Însă ea ajunge la

mezul practic şi moral al problemei. Şi anume, la întrebarea dacă noţiuni ca „acord neforţat" şi „interacţiune liberă şi deschisă" - descrieri ale situaţiilor sociale le pot înlocui în viaţa noastră morală pe cele de genul „lumea", „voinţa lui Dumnezeu", „legea morală", „ceea ce credinţele noastre încearcă să reprezinte cu acurateţe" şi „ceea ce conferă adevăr credinţelor noastre". Toate presupoziţiile filosofice care fac ca furca lui Hume să pară inevitabilă sunt modalităţi de a sugera că comunităţile umane trebuie să-şi justifice existenţa străduindu-se să atingă un scop nonuman. A sugera că putem neglija furca lui Hume şi responsabilitatea faţă de ceea ce este „în afara noastră" e echivalent cu a sugera că comunităţile umane nu-şi pot justifica existenţa decât prin comparaţii cu alte comunităţi umane reale şi posibile.

Un exemplu concret al acestei opoziţii este întrebarea dacă interacţiunile libere şi deschise şi tipul de comunitate care permite şi încurajează astfel de interacţiuni, există de dragul adevărului şi bunătăţii, sau „căutarea adevărului şi bunătăţii" este pur şi simplu căutarea acestui tip de comunitate. Este oare tipul de comunitate exemplificat de grupurile de cercetători ştiinţifici şi de instituţiile politice democratice un mijloc în vederea unui scop sau formarea unor asemenea comunităţi este singurul scop de care avem nevoie? Dewey a considerat că acesta e singurul scop de care avem nevoie şi cred că a avut dreptate. Dacă a avut dreptate sau nu, aceasta este întrebarea la care trebuie să se reducă probabil dezbaterile despre „iraţionalismul" lui Kuhn şi „relativismul" noilor fuzzies.

Dewey a fost acuzat că a ridicat optimismul şi flexibilitatea unui mod de viaţă parohial şi simplist (cel american) la nivelul unui sistem filosofic. El a procedat într-adevăr astfel, însă replica lui a fost că *orice* sistem filosofic va fi o încercare de a exprima idealurile modului de viaţă specific *unei* comunităţi. El era gata să admită că virtutea filosofiei sale nu este decât virtutea modului de viaţă pe care ea l-a recomandat. În opinia lui, filosofia nu justifică afilierea la o comunitate pe baza a ceva anistoric numit „raţiune" sau „principii transculturale". Ea extinde pur şi simplu avantajele speciale de care se bucură acea comunitate, asupra altor comunităţi.

Ce s-ar întâmpla dacă am fi mai puțin fuzzy și parohiali decât suntem? Cred că aceasta ar însemna să devenim mai puțin blânzi, toleranți, lipsiți de prejudecăți și failibiliști decât suntem acum. În sensul netrivial, peiorativ al lui „etnocentric", sensul în care ne felicităm că suntem mai puțin etnocentrici decât au fost strămoșii noștri acum 300 de ani, singura modalitate de a evita etnocentrismul este aceea de a abandona exact ceea ce noi, fuzzies, suntem condamnați că abandonăm. Înseamnă a deține doar cele mai simple și superficiale formulări ale criteriilor pentru schimbarea credințelor noastre, doar cele mai vagi și flexibile standarde. Să presupunem că în ultimii 300 de ani am fi folosit un algoritm explicit pentru a determina cât de dreaptă este o societate și cât de bună este o teorie fizică. S-ar mai fi dezvoltat atunci democrația parlamentară sau fizica relativității? Să presupunem că am fi avut acel tip de „arme" împotriva fasciștilor de care se spune că Dewey ne-a privat – principii morale ferme, de nerevizuit, care să nu fi fost doar ale „noastre", ci „universale" și „obiective". Cum am fi putut evita ca aceste arme să se întoarcă împotriva noastră și să ucidă toată toleranța blândă din noi?

Imaginați-vă un alt exemplu: peste câțiva ani veți deschide un exemplar din *New York Times* și veți citi că, reuniți într-o convenție, filosofii au căzut de comun acord că valorile sunt obiective, știința rațională, adevărul o problemă de corespondență cu realitatea, și așa mai departe. Incursiunile recente în semantică și metaetică, va continua raportul, i-au determinat pe ultimii noncognitiviști existenți în etică să retracteze cele susținute până atunci. Incursiuni similare în filosofia științei l-au condus pe Kuhn spre abandonarea categorică a pretenției sale că nu există nici un mod independent-de-teorie de a reconstrui afirmații despre ceea ce este „realmente acolo". Toți noii fuzzies și-au respins concepțiile lor anterioare. Pentru a corecta confuzia intelectuală produsă recent de profesiunea filosofică, filosofii au adoptat un set concis de standarde ale raționalității și moralității. Se așteaptă ca în următorul an convenția să adopte declarația comitetului însărcinat cu formularea unui standard al gustului estetic.

Cu siguranță că reacția publică la aceasta nu va fi „Suntem salvați!" ci mai degrabă „Cine Dumnezeu *se cred* filosofii ăștia?" Unul dintre cele mai bune aspecte ale vieții noastre intelectuale, a liberalilor occidentali, ar fi tocmai faptul că *am* reacționa astfel. Oricât ne-am plânge de dezordinea și confuzia scenei filosofice actuale, de trădarea cărturarilor, de fapt noi nu vrem ca lucrurile să fie altfel. Ceea ce ne împiedică să ne relaxăm și să savurăm noua fuzziness nu este altceva decât un decalaj cultural, faptul că retorica Iluminismului a lăudat apariția științelor naturii într-un vocabular care a rămas de la o eră mai puțin liberală și tolerantă. Această retorică a păstrat cu sfințenie toate vechile opoziții filosofice dintre minte și lume, aparență și realitate, subiect și obiect, adevăr și plăcere. Dewey considera că tocmai persistența acestor opoziții a fost cea care ne-a împiedicat să înțelegem că știința modernă era o invenție nouă și promițătoare, un mod de viață care nu existase înainte și care trebuia încurajat și imitat, ceva care necesita mai degrabă o retorică nouă decât o justificare într-una veche.

Să presupunem că Dewey a avut dreptate în această privință și că în cele din urmă vom învăța să apreciem acea fuzziness care rezultă din destrămarea acestor opoziții și să o considerăm reconfortantă din punct de vedere spiritual și nu dezagreabilă din punct de vedere moral. Cum va suna retorica culturii și, în particular, cea a științelor umaniste? Ea va avea probabil o tentă kuhniană, în sensul că se va referi mai mult la anumite realizări concrete – paradigme – și mai puțin la „metodă". Se va vorbi mai puțin despre rigurozitate și mai mult despre originalitate. Marele om de știință nu va mai fi cel care a înțeles corect, ci cel care a înnoit perspectivele. Noua retorică se va inspira mai mult din vocabularul poeziei romantice și al politicii socialiste și mai puțin din cel al metafizicii grecești, al moralei religioase sau al scientismului Iluminismului. Omul de știință se va baza mai degrabă pe sentimentul de solidaritate cu restul profesiunii sale, decât pe o imagine de sine ca luptându-se să penetreze vălurile iluziei, călăuzit de lumina rațiunii.

Dacă s-ar întâmpla toate acestea, termenul de „știință" și, astfel, opozițiile dintre științele umaniste, arte și științe, s-ar putea să dispară treptat. O dată ce „știința" e privată de sensul său onorific, s-ar putea să nu mai avem nevoie de ea pentru taxonomie. S-ar putea să nu mai avem nevoie de un termen care să grupeze paleontologia, fizica, antropologia și psihologia așa cum nu avem nevoie de unul care să grupeze ingineria, dreptul, asistența socială și medicina. Cei ce se numesc acum „oameni de știință" nu se vor mai considera membri ai unui ordin cvasi-preoțesc și nici publicul nu-i va mai considera sub protecția unui astfel de ordin.

În această situație „științele umaniste" nu s-ar mai gândi la ele ca atare și nici n-ar mai împărtăși o retorică comună. Disciplinele care se înscriu acum în această rubrică se vor preocupa la fel de puțin de metoda ori de statutul lor cognitiv, ca matematica, ingineria socială și sculptura. Ele vor fi la fel de puțin interesate de fundamentele lor filosofice. Căci nu se va considera că termenii care au desemnat discipline clasifică „subiecte", bucăți de lume care au „interfețe" comune. Ei vor desemna mai degrabă comunități ale căror frontiere vor fi la fel de schimbătoare precum interesele membrilor lor. În această zi de glorie a „ambiguității", nu vom avea motive să fim conștienți de natura și statutul disciplinei noastre, așa cum nici în comunitatea democratică ideală nu vom avea motive să fim conștienți de natura și statutul rasei sau sexului nostru. Căci loialitatea noastră ultimă se va manifesta față de comunitatea mai cuprinzătoare care a permis și a încurajat acest tip de libertate și lipsă de grijă. Această comunitate nu va servi alt scop superior decât propria ei conservare și auto-îmbunătățire, conservarea și sporirea civilizației. Ea va identifica raționalitatea cu acest efort și nu cu dorința de obiectivitate. Prin urmare, ea nu va simți nevoia unui alt fundament mai solid decât loialitatea reciprocă.

Este știința naturii un gen natural?

1. Introducere

Unul dintre principalele motive care au stat la baza dezvoltării în cadrul filosofiei a unui subdomeniu numit „filosofia științei" a fost credința că „știința" (sau cel puțin „știința naturii") desemnează un gen natural, un domeniu al culturii care ar putea fi delimitat prin una sau ambele din următoarele două trăsături: o metodă specială sau o relație specială cu realitatea. Sugestia suplimentară, implicită în opera lui Carnap și făcută explicită de Quine, că „filosofia științei este îndeajuns filosofie", a fost o prelungire firească a acestei credințe. Căci așa cum Platon s-a mulțumit să lase lumea aparențelor pe seama *philodoxilor*, la fel, mulți dintre empiriștii logici s-au mulțumit, implicit sau explicit, să lase restul culturii ei înșeși. Potrivit concepției lor, o dată ce sarcina delimitării fusese îndeplinită, o dată ce natura specifică a științei fusese descrisă corect, nu mai era necesar să se spună prea multe despre alte activități ale ființelor umane. Căci, de vreme ce omul era un animal rațional, iar știința culmea raționalității, știința era activitatea umană *paradigmatică*. Puținul care era de spus despre alte domenii ale culturii se reducea la o speranță visătoare că unele dintre ele (de exemplu, filosofia) ar putea deveni ele însele mai „științifice"[1].

---

[1] Uneori asta însemna pur și simplu că restul culturii ar trebui să dea dovadă de virtuțile morale caracteristice omului de știință empiric – deschidere, curiozitate, flexibilitate, o atitudine experimentală față de orice. Însă, din păcate, alteori însemna că restul culturii trebuia să adopte ceva numit „metoda științifică". Prima sugestie a fost revigorantă și folositoare, însă cea

Totuși, Hempel și alții au arătat că nu era atât de ușor pe cât păruse la început să se facă o delimitare. O dată ce holismul neurathian a fost reînviat în lucrarea „Two Dogmas" a lui Quine și în *Cercetări filosofice* a lui Wittgenstein, el s-a bucurat de o plauzibilitate din ce în ce mai mare și, în plus, a subminat încercările de a delimita „metoda științifică" prin subminarea încercărilor de a delimita conexiuni treptate între teoriile științifice și lume. Unii filosofi l-au urmat pe Hempel în abandonarea întrebării „cum delimităm știința de metafizică?" precum și a însăși metafizicii. Acești filosofi și-au îndreptat atenția spre încercările de a elabora o logică a confirmării, fără a se preocupa prea mult dacă prin folosirea unei asemenea logici se făcea distincția dintre știință și nonștiință. Însă alții asemeni lui Quine, au recăzut în metafizica dogmatică, decretând că vocabularul științelor fizice „reprezintă structura adevărată și fundamentală a realității". Este important de subliniat faptul că Quine a conchis că „unitatea cercetării empirice este totalitatea științei", și nu „totalitatea culturii", așa cum ne-am fi așteptat, dată fiind direcția argumentului său. Quine și mulți alți holiști au stăruit în credința că distincția știință-nonștiință scindează oarecum cultura, la o articulație importantă din punct de vedere filosofic.

Valoarea practică a acestei afirmații este refuzul de a ne mulțumi doar cu un criteriu baconian de separare a științei de nonștiință. Potrivit interpretării (familiare, chiar dacă liberale) lui Bacon, comună lui Macaulay și Dewey, baconienii vor numi o realizare culturală „știință", numai dacă pot stabili că acea dezvoltare a avut drept rezultat un progres tehnologic, o creștere a capacității noastre de a prezice și de a controla. (De aceea baconienii au ezitări în ceea ce privește expresia „știință aristotelică".)

Această concepție pragmatică potrivit căreia știința este ceea ce ne conferă acest tip special de putere va fi binevenită

---

din urmă a dus, în special printre oamenii de știință din domeniul științelor sociale, la ședințe de auto-critică ridicole și nefolositoare. Urmează să dezbat relația dintre aceste două aspecte ale divinizării științei în „Pragmatism fără metodă" (mai jos).

pentru aceia care şi-au manifestat îndoiala asupra cercetărilor filosofice tradiţionale privitoare la metoda ştiinţifică şi la relaţia ştiinţei cu realitatea. Căci ca ne permite să evităm ghicitorile de genul „ce metodă e comună paleontologiei şi fizicii corpusculare?" sau „ce relaţie cu realitatea împărtăşesc topologia şi entomologia?" şi să explicăm în acelaşi timp de ce folosim cuvântul „ştiinţă" pentru a acoperi toate cele patru discipline. Aceeaşi concepţie ne permite să tratăm întrebările de genul „este sociologia o ştiinţă?" (sau „pot oare ştiinţele sociale să fie la fel de ştiinţifice precum ştiinţele naturii?") drept întrebări empirice (chiar sociologice) despre utilitatea care a fost atribuită sau ar putea fi atribuită operei oamenilor de ştiinţă din domeniul ştiinţelor sociale. Bineînţeles că acest mod baconian de a defini „ştiinţa" nu este mai puţin fuzzy decât noţiunile de predicţie şi control. În ciuda acestei fuzziness, ea este foarte des folosită de către decani, birocraţi, filantropi şi publicul profan.

Din anii '40 încoace, perioada în care Hempel şi Quine au început să interogheze presupunerile fundamentale ale empiriştilor logici, au existat două stadii suplimentare în dezbaterea asupra întrebării dacă ştiinţa este un gen natural. Primul stadiu s-a concentrat asupra noţiunii de metodă şi s-a axat pe opera lui Kuhn şi Feyerabend. Al doilea, în mijlocul căruia ne aflăm noi acum, se concentrează asupra problemei privitoare la relaţia ştiinţei cu realitatea şi gravitează în jurul termenului ambiguu de „realism ştiinţific".

Disputa privitoare la afirmaţia lui Kuhn şi Feyerabend că unele teorii ştiinţifice erau incomensurabile cu teorii anterioare a fost provocată de către filosofii preocupaţi de salvarea unui criteriu nonpragmatic pentru a distinge ştiinţa de nonştiinţă. Cei mai mulţi cititori ai lui Kuhn erau pregătiţi să admită că existau domenii ale culturii – de exemplu, arta şi politica – în care vocabularele, discursurile, „*epistemele*" foucaultiene s-au înlocuit unele pe altele şi să accepte că, în aceste domenii, nu exista nici un metavocabular atotcuprinzător în care să poată fi tradus fiecare dintre aceste vocabulare. Însă sugestia că acest lucru s-ar aplica şi ştiinţelor naturii a fost considerată o ofensă. Criticii lui

Kuhn, cum ar fi Scheffler și Newton-Smith, au considerat că acesta a aruncat îndoiala asupra „raționalității științei". Ei au împărtășit descrierea făcută de Lakatos lui Kuhn, potrivit căreia acesta din urmă a redus știința la „psihologia mulțimii".

Dar deși acești critici au ezitat să afirme explicit că politica și arta erau probleme de „psihologia mulțimii", poziția lor implica tocmai acest lucru. Apărătorii ideii potrivit căreia există o diferență metodologică între revoluțiile artistice, politice și științifice adoptă tipic o puternică noțiune standard de raționalitate, una în care raționalitatea este o problemă de respectare a unor principii explicite. Astfel, vrând-nevrând, ei se află în ipostaza de a interoga „raționalitatea" restului culturii. Din contră, apărătorii lui Kuhn trasează sociologic (în termenii unei distincții dintre persuasiune și forță) linia dintre rațional și nonrațional și nu metodologic (în termenii distincției dintre posesia și absența unor criterii explicite).

Punctul forte al criticilor lui Kuhn era faptul că incomensurabilitatea părea să atragă după sine imposibilitatea dezbaterii. Punctul forte al apărătorilor lui a fost acela că, dată fiind critica lui Hempel a verificaționismului și cea a lui Quine a distincției fapt-limbaj, nimeni nu putea răspunde la provocarea lui Kuhn explicând cum e posibilă comensurabilitatea. Prin urmare, războaiele kuhniene s-au prelungit, ambele părți continuând să vorbească în paralel.

Acum aceste războaie par să se apropie de final. Căci ambele părți încep să fie de acord că intraductibilitatea nu are drept consecință imposibilitatea de învățare și că faptul de a învăța este condiția suficientă pentru posibilitatea dezbaterii. Cei mai mulți dintre criticii lui Kuhn au admis că nu există nici un metavocabular anistoric în termenii căruia să formulăm algoritmi pentru alegerea unei teorii (algoritmi care ar putea fi realmente folositori pentru oamenii de știință din laboratoare, și nu niște simple elaborări *post factum*). Cei mai mulți dintre apărătorii lui au admis că atât vechile, cât și noile teorii sunt de fapt „despre aceeași lume". Prin urmare, le-au rămas prea puține subiecte de

dispută. Rezultatul acestei reconcilieri este că încercarea de a evita o simplă definiție pragmatică și baconiană a termenului „știință" s-a deplasat de la problema raționalității științei spre cea a relației ei cu lumea – de la metodă la metafizică. Schimbarea atenției rezultată a făcut ca discuția să se centreze pe trei subiecte diferite, care sunt dezbătute sub titlul de „realism științific".

În primul rând, este vorba de subiectul „lumilor diferite". Acest subiect este încă pe ordinea de zi, deoarece mai există și acum kuhnieni recalcitranți care preiau literal afirmația că Aristotel și Galilei „au trăit în lumi diferite". Acești apărători înfocați ai unei cauze pierdute fac jocul aderenților înfocați ai concepției de odinioară a lui Putnam, potrivit căreia numai o teorie cauzală a referinței ne poate salva de la relativism. Cele două tipuri de apărători înfocați se angajează în ceea ce Arthur Fine a numit „un *pas de deux* metafizic desăvârșit". În al doilea rând, avem subiectul instrumentalismului – și anume, problema dacă electronii *există realmente*, într-un sens al lui „realmente" în care mesele există ca atare în mod necontroversat. Distincției dintre „credința în x" și „utilizarea euristică a conceptului de x" ignorată de către deweyeni ca Ernest Nagel și Sidney Morgenbesser, pe motiv că e pur verbală și „nu are nici o importanță" i s-a dat de curând o nouă șansă de către Michael Dummett, Bas van Fraassen și alții. În al treilea rând, este vorba despre afirmația făcută de către Bernard Williams într-o manieră clară și îndrăzneață, potrivit căreia știința e diferită de nonștiință prin faptul că deși nonștiința – de exemplu, arta și politica – poate, *pace* Platon, să ajungă la statutul de „cunoaștere" și poate converge spre un acord durabil, totuși, ea diferă de știință prin aceea că nu e „călăuzită" spre un astfel de acord de modul în care este lumea în ea însăși.

Permiteți-mi să denumesc primul subiect – cel despre multe lumi – „realism versus relativism". Voi numi cea de-a doua problemă, cea readusă în scenă de către van Fraassen, „realism versus instrumentalism" și pe cea de-a treia, cea dezbătută de

către Williams, „realism versus pragmatism". Așa cum a observat Ernan McMullin, termenul „antirealism" acoperă un teren prea vast. Trebuie să avem grijă să păstrăm distincția dintre diferitele poziții pe care cei ce se numesc „realiști" nu le suportă. Mai trebuie să observăm, o dată cu Fine, că termenul „antirealism" al lui Dummett tinde să evite să dea un răspuns la întrebarea pe care vrea s-o pună pragmatistul: întrebarea dacă noțiuni ca „făcut adevărat de către lume", „fapte" și „statut ontologic" ar trebui folosite sau mai degrabă ignorate. Fine vrea, de exemplu, să găsească o poziție care să transceandă realismul și antirealismul[2].

De vreme ce împărtășesc acest țel cu Fine[3], cea mai mare parte a lucrării mele se va axa pe disputa dintre realism și pragmatism, înțeleasă ca o dispută privitoare la utilitatea noțiunilor în care Williams își exprimă tipul său de realism. Pentru mine aceasta este o reflectare a controversei mai profunde – și anume, aceea dacă ar trebui să persistăm în încercarea de a considera știința un gen natural sau să ne întoarcem la concepția baconiano-deweyană despre problemă. Intenția mea este aceea de a apăra cea din urmă concepție, subliniind faptul că trei noțiuni folosite în apărarea concepției opuse sunt foarte echivoce. Acestea sunt: (1) ideea că „lumea face propozițiile adevărate", o idee esențială pentru apărătorii kuhnieni înfocați ai afirmației despre existența mai „multor lumi"; (2) noțiunea de „metodă abductivă", o noțiune esențială pentru disputa dintre realism și instrumentalism; (3) noțiunea lui Williams de lume care „călăuzește" opera oamenilor de știință și determină convergența opiniilor lor. Voi trata relativ scurt și dogmatic primele două idei, iar apoi mă voi concentra asupra celei de-a treia.

---

[2] Vezi A. Fine, „The Natural Ontological Attitude", în *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 83-107.

[3] Vezi eseul meu „Beyond Realism and Anti-Realism", în *Wo Steht die Sprachanalytische Philosophie Heute?*, ed. Herta Nagl-Dockerl et al., Vienna, 1986.

2. Realism versus relativism

Pentru a înțelege rolul primeia dintre aceste noțiuni, aceea a lumii care face credințele noastre adevărate, gândiți-vă la următoarea inferență:

(1) Nu există nici o modalitate de a *traduce* părțile importante ale vocabularului lui Aristotel în părțile importante ale vocabularului lui Galilei, deși fiecare ar putea *învăța* vocabularul celuilalt.

(2) Prin urmare, nu există nici o modalitate de a argumenta împotriva concepțiilor lui Aristotel, pe baza credințelor formulate în vocabularul lui Galilei și nici viceversa.

(3) Deci, atât concepțiile lui Aristotel, cât și cele ale lui Galilei trebuie considerate adevărate și, prin urmare, aplicarea termenului „adevărat" trebuie relativizată la vocabular.

(4) Lumea face credințele adevărate.

(5) Însă aceeași lume nu poate face adevărate atât concepția lui Aristotel, cât și pe cea a lui Galilei și, prin urmare, lumi *diferite* trebuie să facă asta.

Inferența până la (5) poate fi atacată în două moduri: interogând pasul de la (2) la (3) sau negând (4). Aș vrea să le fac pe ambele, bazându-mă pe doctrina davidsoniană potrivit căreia „adevărat" nu desemnează o relație între discurs și lume și, mai general, că termenul „adevărat" n-ar trebui analizat sau definit[4]. Aș vrea să combin această doctrină cu ceea ce am numit altundeva „etnocentrism"[5], concepția potrivit căreia credințele noastre actuale sunt cele pe care le folosim pentru a decide cum să aplicăm termenul „adevărat", chiar dacă „adevărat" nu poate fi *definit* prin prisma acelor credințe. Apoi putem admite (2) dar nega (3), afirmând că nici coerența internă a lui Aristotel și nici cea a lui Galilei nu îndreptățește concepțiile lor la calificativul „adevărat", de vreme ce numai

[4] Vezi Donald Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 308.

[5] Vezi „Solidaritate sau obiectivitate?" (mai sus).

coerența cu concepțiile *noastre* ar putea face aceasta. Astfel ajungem în poziția de a *trivializa* termenul „adevărat" (detașându-l de ceea ce Putnam numește o „privire a ochiului divin"), însă nu de a-l *relativiza* (definindu-l prin prisma unei „scheme conceptuale" specifice).[6]

Una dintre consecințele acestei poziții este că n-ar trebui să concepem relația dintre cercetare și lume pe baza a ceea ce Davidson numește modelul „schemă-conținut". Alta ar fi că, așa cum spune Davidson:

> dovezile existente sunt suficiente pentru a face propozițiile sau teoriile noastre adevărate. Cu toate acestea, nimic, nici un lucru, nu face propozițiile sau teoriile adevărate: nici experiența, nici iritările de suprafață, nici lumea nu pot face o propoziție adevărată.[7]

Cu alte cuvinte, echivalențele dintre cele două părți ale T-propozițiilor tarskiene nu secondează relațiile cauzale care leagă propozițiile de nonpropoziții. În scopul argumentării împotriva relativismului, această negare a lui (4) este mai importantă decât negarea lui (3). Căci ea ajunge la miezul problemei, acela că nu există nici o modalitate de a împărți propozițiile adevărate în propoziții care exprimă „adevăruri empirice" și cele care nu exprimă astfel de adevăruri și, *a fortiori,* nici o modalitate de a le împărți în propoziții care exprimă fapte despre o lume și cele care exprimă fapte despre alta.

Trivializarea termenului „adevărat" în maniera în care o face Davidson – susținând că motivul pentru care acest termen nu este sinonim cu „justificat potrivit propriilor noastre principii" nu e acela că ar fi sinonim cu „justificat potrivit

---

[6] Pentru mai multe informații asupra acestei chestiuni, vezi „Pragmatismul, Davidson și adevărul", în Partea a II-a a acestui volum.

[7] D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 194.

principiilor lumii", ci tocmai acela că el nu e sinonim cu *nimic* – mi se pare cel mai bun mod de a *aufheben* atât teza kuhniană a „lumilor diferite" cât şi afirmaţia lui Putnam că numai o teorie nonintenţională a referinţei ne poate salva de la relativism.[8] Potrivit acestei concepţii davidsoniene, fiecare propoziţie pe care a folosit-o vreodată cineva se va referi la lumea care credem *noi* că există acum (de exemplu, lumea electronilor şi altele asemenea). Totuşi, această afirmaţie nu este – aşa cum fusese odinioară pentru Putnam – rezultatul controversat al unei noi teorii kripkeene a referinţei. Ea este la fel de trivială ca şi afirmaţia că atât Aristotel cât şi Galilei trebuie să înfrunte tribunalul credinţelor noastre actuale înainte ca noi să numim „adevărată" orice afirmaţie a oricăruia dintre ei.

Cam asta este tot ceea ce vreau să spun despre realism versus relativism. Din câte îmi dau eu seama, ar putea adera la relativism (fie sub forma „multor adevăruri" sau „multor lumi") numai cineva care, asemeni lui Platon şi Dummett, era dinainte convins că unele dintre credinţele noastre adevărate au o relaţie specială cu lumea. Prin urmare, înclin să cred că însuşi Kuhn a fost în mod inconştient ataşat de o astfel de distincţie, în ciuda faptului că *Structura revoluţiilor ştiinţifice* a făcut atât de mult pentru a submina distincţia platonică dintre *episteme* şi *doxa*. Dacă vom abandona această distincţie şi vom urma în totalitate holismul quinean, nu vom încerca să delimităm „totalitatea ştiinţei" de „totalitatea culturii", ci în schimb vom considera toate credinţele şi dorinţele noastre drept părţi ale aceleiaşi reţele quineene. *Pace* Quine reţeaua nu se va împărţi în partea care reprezintă adevărata structură a realităţii şi partea care nu o reprezintă. Căci urmându-l pe Quine, ajungem la Davidson: la refuzul de a considera că fie mintea, fie limbajele sprijină restul lumii, tot aşa cum schema sprijină conţinutul.

---

[8] Ultima afirmaţie apare, de exemplu, în lucrarea lui Richard Boyd „The Current Status of Scientific Realism", în *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, pp. 41-82 ; vezi p. 62.

3. Realism versus instrumentalism

Voi încerca să fiu la fel de concis și în ceea ce privește subiectul realism versus instrumentalism. Nu vreau să mă ocup de întrebarea dacă putem face o distincție interesantă între perceptibil și imperceptibil. Ci aș vrea să mă concentrez mai degrabă asupra unor probleme referitoare la relațiile dintre pragmatism și instrumentalism, care au fost ridicate de McMullin. Comentând asupra operei lui Putnam și operei mele, McMullin scrie următoarele:

> Amintiți-vă că motivația inițială a doctrinei realismului științific nu a fost dorința unui filosof pervers de a cerceta necunoscutul sau de a demonstra că numai entitățile omului de știință sunt „realmente reale". Ea a fost o replică la provocările ficțiunii și ale instrumentalismului care, de-a lungul istoriei științei, au afirmat în repetate rânduri că entitățile omului de știință sunt fictive, că ele nu există în sensul cotidian în care există scaunele și carasul auriu. Ei bine, cum răspunde Rorty la asta? Are el vreun argument de oferit? Dacă ar avea, acesta ar fi un argument în favoarea realismului științific. Aceasta ar fi de asemenea (din câte îmi dau eu seama) o întoarcere la filosofie în „vechiul stil" pe care el crede că ar fi trebuit să-l depășim.[9]

Răspunsul meu la întrebarea lui McMullin este că noi, pragmatiștii, nu încercăm să ne deosebim de instrumentaliști argumentând împotriva răspunsurilor lor, ci împotriva întrebărilor lor. Dacă nu ne-am preocupa de ceea ce este realmente real, dacă nu am fi acceptat deja afirmația lui Platon că gradele de certitudine sau de importanță din sistemul nostru de credințe se află în relații diferite cu realitatea, n-am ști ce se înțelege prin „sensul cotidian al existenței". La urma urmelor, pentru a înțelege sensul întrebărilor ca „Oare numerele, sau dreptatea,

[9] Ernan McMullin, „A Case for Scientific Realism", în *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, pp. 8-40; pp. 24-25.

sau Dumnezeu există în sensul în care există carasul auriu?" trebuie să avem parte de numeroase fenomene de aculturație. Înainte de a-i face pe studenții noștri să abordeze aceste întrebări cu respectul cuvenit, trebuie să le inculcăm o întrebuințare specific filosofică a termenului „existență", una în care el să fie interșanjabil cu cel de „statut ontologic". Nu cred că această întrebuințare poate fi predată dacă profesorul nu face aluzie la cel puțin o ierarhie discriminatorie – cum ar fi linia de demarcație, distincția dintre calitate primară-versus-calitate secundară, distincția dintre notațiile canonice și noncanonice sau orice altceva de acest gen. Noi, pragmatiștii, credem că o dată ce vom înceta să mai luăm în serios asemenea ierarhii vom considera instrumentalismul drept o formă bizară de platonism întârziat.

Prin urmare, cred că singurul argument de care noi, pragmatiștii, avem nevoie împotriva instrumentalismului este cel pe care îl oferă McMullin însuși când spune, „Pretenția realistului este aceea că omul de știință descoperă structurile lumii: nu e necesar ca aceste structuri să fie imaginabile în categoriile macrolumii"[10]. Însă asta nu e o întoarcere la filosofie în vechiul stil, nici nu este realmente un „argument". Ci e doar o încercare de a transfera povara argumentului asupra instrumentalistului, întrebându-l: de ce atribui mai multă importanță trăsăturilor pe care le are carasul auriu și care le lipsesc electronilor, decât trăsăturilor pe care le are carasul auriu și le lipsesc meselor?

Unul dintre cunoscutele răspunsuri instrumentaliste la această întrebare este: „deoarece sunt un empirist". Însă acesta nu face decât să împingă problema cu un pas înapoi. Noi, davidsonienii, vrem să știm de ce crede instrumentalistul că unele credințe (de exemplu, cele despre carasul auriu) sunt făcute adevărate de către experiență? Această întrebare poate fi împărțită în: (1) De ce crede că ele sunt făcute adevărate de către ceva? (2) De ce crede el că experiența – în sensul de „produs al organelor de simț umane" – joacă un rol esențial cu privire la anumite credințe și nu la altele? Voi amâna răspunsul

[10] *Ibid.*, p. 14.

la prima întrebare, mai generală, până când mă voi ocupa de Williams. Însă permiteți-mi să mă aventurez într-un răspuns rapid și parțial la cea de-a doua: instrumentalistul crede aceasta deoarece el consideră că există o metodă specială, legată de știința modernă într-un mod special, numită „abducție", ale cărei rezultate se opun „dovezii simțurilor".

Mulți dintre filosofii științei pe care eu îi admir foarte mult, inclusiv McMullin, Sellars și Fine, se fac vinovați de încurajarea instrumentalistului în această credință. De exemplu, McMullin începe articolul pe care l-am citat spunând că:

> Atunci când Galilei a argumentat că modelele familiare de lumini și umbre de pe discul lunii pline ar putea fi cel mai bine justificate presupunând că luna posedă munți și mări asemeni celor ale pământului, el folosea o combinație de inferență și explicație care nu era defel nouă pentru știința naturii, dar care de atunci a ajuns să fie recunoscută drept esențială pentru explicația științifică.[11]

Aici McMullin sprijină și încurajează ideea că „explicația științifică" este o explicație de un gen aparte – că știința poate fi deosebită de nonștiință prin faptul că folosește un tip special de inferență. Se poate bănui că el ar putea fi de acord cu Clark Glymour că motivul principal al filosofiei științei este acela de a oferi ceea ce Glymour numește: „o teorie plauzibilă și precisă a raționamentului și argumentului științific: o teorie care va abstrage modele generale din datele concrete ale dezbaterilor asupra genelor, spectrelor, câmpurilor și delincvenței"[12].

Uneori chiar și scrierile lui Fine iau de la sine înțeles faptul că toți ar trebui să știm ce este acel tip de inferență numită „abductivă". Cred că Boyd reprezintă corect argumentul lui Fine împotriva realismului științific, când spune că Fine acuză realistul că în explicația pe care o dă succesului științei, el

[11] *Ibid.*, p. 8.

[12] Clark Glymour, „Explanation and Realism", în *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, pp. 173-92; p. 173.

folosește un argument abductiv în favoarea naturii realității. Boyd ajunge la concluzia că procedând astfel Fine întoarce întrebarea împotriva instrumentalistului. Căci instrumentalistul are îndoieli că „abducția ar fi un principiu inferențial justificabil din punct de vedere epistemologic, în special atunci când, asemeni cazului de față, explicația postulată implică funcționarea unor mecanisme imperceptibile"[13].

Putem face liniștiți afirmația că aproape toți cei care încearcă să rezolve, și nu să dizolve problema realism versus instrumentalism, iau de la sine înțeles faptul că putem găsi ceva de genul unui „principiu inferențial" care poate fi numit „abductiv" și care e mult mai răspândit în știința modernă decât în teologia homerică sau în filosofia transcendentală de exemplu. Presupunerea mea pur diletantă ar fi aceea că orice „principiu inferențial" care este „esențial pentru explicația științifică" se va dovedi a fi esențial, practic, pentru oricare alt domeniu al culturii. În particular, a postula lucruri pe care nu le putem vedea pentru a explica lucruri pe care le putem vedea nu pare o îndeletnicire mai specifică pentru acele activități numite de obicei „știință", decât este *modus ponens*. Valoarea încercărilor ultimilor cincizeci de ani de a-i da lui Glymour ceea ce vrea, sugerează că nu vom găsi nimic care să satisfacă cerințele lui Glymour și să fie în același timp specific pentru ceea ce a fost numit în mod tradițional „știință".

4. Realism versus pragmatism

Cu această afirmație dogmatică, trec de la problema realism versus instrumentalism la subiectul meu principal – realism versus pragmatism. Nu numai că absența unui principiu inferențial specific științei îngreunează încercarea instrumentalistului de a răspunde la întrebări referitoare la motivul pentru care distincția perceptibil-imperceptibil este importantă, dar ea îngreunează și

[13] Boyd, „The Current Status of Scientific Realism", p. 66.

situația realistului care pretinde că realismul „explică succesul științei". Motivul este, repet, acela că absența unei modalități de a izola o metodă științifică specifică face natura *explanandum*-ului neclară. Căci realiștii au nevoie cu disperare de ideea că „știința" este un gen natural.

Pentru ei nu e suficient să explice, de exemplu, succesul tehnologiei bazat pe credința în particulele elementare prin existența particulelor elementare. Căci ei recunosc că acest tip de explicație este trivial. Această explicație nu face decât să spună că noi descriem acțiunile noastre încununate de succes așa cum le descriem, deoarece deținem teoriile pe care le deținem. Această explicație a succesului actual este la fel de lipsită de conținut ca explicațiile pe care le-au dat strămoșii noștri succeselor trecute. (De ce putem prezice atât de bine eclipsele? Deoarece *Almagest* a lui Ptolemeu este o reprezentare corectă a cerului. De ce are islamismul un succes atât de mare? Din cauza voinței lui Allah. De ce o treime din lume este comunistă? Deoarece istoria *este* realmente istoria luptei de clasă.)

Pentru a depăși această lipsă de conținut, realistul trebuie să explice ceva numit „știință" pe baza a ceva numit „relația cercetării științifice cu realitatea" – o relație pe care nu o au toate celelalte activități umane. Prin urmare, pentru a-și salva proiectul, el trebuie să ascundă în mânecă un criteriu de științificitate independent, diferit de această relație cu realitatea. El vrea să afirme că „deoarece *există* realmente particule elementare" face parte din cea mai bună explicație a succesului IBM-ului, pe când ideea „deoarece istoria *este* realmente istoria luptei de clasă" nu face parte din cea mai bună explicație a succesului K.G.B-ului. Deci el trebuie să găsească o trăsătură a teoriei particulei elementare care să facă din ea, dar nu și din teoria marxistă, un exemplu de „știință". Este greu de imaginat că această trăsătură ar putea fi alta decât una metodologică.

Această chestiune este formulată de Boyd – care mi se pare că nu-și dă seama cât de fierbinte este apa în care e pregătit să-i arunce pe semenii săi realiști. Boyd spune că:

> Atunci când filosofii de orice convingere afirmă că metodele științei sunt demne de încredere din punct de vedere instrumental (sau teoretic), afirmația lor nu prezintă importanță dacă nu se poate spune nimic despre care metode sunt metodele în discuție... Ba mai mult, nu va fi suficient să se postuleze drept „metode ale științei" orice regularități pe care le putem discerne în practica oamenilor de știință. Pentru ca teza încrederii să fie corect formulată trebuie să identificăm acele trăsături ale practicii științifice care contribuie la încrederea sa instrumentală[14].

Această chestiune vine în completarea celei evidențiate de Michael Levin, potrivit căruia orice realist care vrea să explice succesul unei teorii științifice cu referire la propriul ei adevăr, mai bine ar fi răspuns la întrebarea „ce gen de *mecanism* este adevărul?"[15] În cazul în care realiștii intenționează să elaboreze o explicație care să nu fie de tipul „puterii dormitive", ei vor fi nevoiți să descrie două părți ale mecanismului și să arate cum se sincronizează. Ei vor fi nevoiți să izoleze niște metode care să suscite încrederea și care să nu fie împărtășite de restul culturii, iar apoi să izoleze unele trăsături ale lumii care să se potrivească perfect cu aceste metode. Metaforic spus, ei au nevoie de două tipuri de roți dințate descriptibile în mod independent, expuse suficient de detaliat pentru a ne oferi posibilitatea să vedem exact cum se îmbină.

Pentru a ilustra cât de îndepărtată este dezbaterea contemporană a problemei realism versus pragmatism de orice încercare de a oferi asemenea descrieri detaliate, să luăm drept

---

[14] *Ibid.*, p. 70. Boyd continuă, „Aceasta nu este o problemă intelectuală trivială, așa cum ar putea reieși din examinarea diferitelor încercări – behavioristă, reducționistă și funcționalistă – de a explica cum ar arăta o întemeiere științifică a psihologiei". Sunt de acord că ea nu e trivială, însă nu înțeleg exemplul lui Boyd, și asta pentru că nu văd legătura dintre dezbaterile existente între Skinner și Chomsky, de exemplu, sau Fodor și adversarii săi, și problemele legate de științificitate.

[15] Michael Levin, „What Kind of Explanation is Truth?" în *Scientific Realism*, ed. J. Leplin, pp. 124-39; p. 126.

exemplu apărarea de către Bernard Williams a propriei afirmații potrivit căreia: „în cercetarea științifică [spre deosebire de cea etică] ar trebui să existe în mod ideal o convergență asupra unui răspuns, unde cea mai bună explicație a convergenței implică ideea că răspunsul reprezintă modul în care sunt lucrurile"[16].

Williams oferă o replică la obiecția davidsoniană că noțiuni ca „modul în care sunt lucrurile" sau „lumea" (și, *a fortiori*, cea de adevăr definit ca și „corespondență cu lumea") nu pot explica nimic, deoarece fiecare dintre ele este „o noțiune lipsită de conținut, care face referire la ceva complet nespecificat și nespecificabil"[17]. Replica lui constă în sugestia că putem elabora ideea de „concepție absolută despre realitate" drept una la care „ar putea ajunge orice cercetător, oricât de diferit ar fi de noi"[18]. Teoriile noastre științifice actuale, crede el, ne spun că „*verdele* cu siguranță și probabil și *iarba* sunt concepte care n-ar fi disponibile fiecărui observator competent al lumii și n-ar figura în concepția absolută". El continuă:

> Tăria concepției absolute (în opoziție cu acele idei șterse și lipsite de conținut despre „lume" care au fost oferite înainte) constă în ideea că ea ar putea explica într-o manieră consistentă cum este posibilă ea însăși și diferitele viziuni perspectivale asupra lumii[19].

A explica cum *este posibil* un set de credințe este o sarcină transcendentală superioară, opusă simplei explicații a motivului pentru care aceste credințe și nu altele sunt actuale. Ultimul tip de explicație este oferit de istoria intelectuală, inclusiv de istoria științei. Acest tip de explicație nu e suficient de bun pentru Williams. Căci el crede că aceasta rămâne la un nivel „perspectival", la nivelul credințelor și dorințelor care se succed

---

[16] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 136.

[17] *Ibid.*, p. 138.

[18] *Ibid.*, p. 139.

[19] *Ibid.*

unele pe altele și interacționează unele cu altele de-a lungul timpului. Potrivit concepției lui Williams, o asemenea explicație a convergenței credințelor nu poate fi „cea mai bună explicație". După câte se pare, cea mai bună explicație ar fi una care ne-ar oferi, așa cum vrea Levin, o descriere mecanicistă ca opusă uneia formulate în termeni intenționali. Ar fi una care, așa cum spune Williams, ne-ar arăta cum „convergența a fost determinată de felul în care sunt lucrurile în realitate"[20] –, una care descrie detaliile acestei „călăuziri" într-un mod în care o explicație teologică a succesului islamismului, de exemplu, nu poate descrie cum acționează voința lui Allah.

Williams nu încearcă să descrie aceste detalii, ci se sprijină în schimb pe afirmația că o astfel de descriere este în principiu posibilă și că, atunci când va exista, ea va constitui cea mai „bună explicație" a succesului științei. Modul în care Williams abordează distincția știință-etică și disprețul pe care îl manifestă față de explicațiile pe baza credințelor și dorințelor secondează o linie adoptată de către Gilbert Harman și Thomas Nagel. Gândiți-vă la următorul pasaj din Harman, citat aprobativ de Nagel:

> În știință, observația joacă un rol pe care nu pare să-l joace în etică. Diferența este că pentru a explica ocurența observațiilor care sprijină o teorie științifică trebuie să facem presupuneri despre anumite realități fizice, însă se pare că pentru a explica ocurența... așa-numitelor observații morale... nu trebuie să facem presupuneri despre nici un fapt moral. În cazul moral se pare că e suficient să facem presupuneri despre psihologia sau sensibilitatea morală a persoanei care face observația morală[21].

Mi se pare că putem explica pur și simplu observațiile făcute – adică acele credințe care nu sunt dobândite prin

[20] *Ibid.*, p. 136.

[21] Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press, 1977, p. 6. Vezi dezbaterea lui Thomas Nagel asupra acestui pasaj în *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 145.

inferență – *atât* de către moralist, *cât* și de către omul de știință, prin prisma „psihologiilor și sensibilităților" specifice fiecăruia. Putem explica tendințele ambilor de a răspunde cu anumite propoziții la anumiți stimuli – stimuli descriși într-un limbaj psihologic neutru – prin prisma educației lor. Oamenii de știință au fost astfel programați încât să răspundă la anumite pattern-uri retiniene cu „iată un neutrino", întocmai cum moraliștii au fost programați să răspundă la altele cu „asta este condamnabil din punct de vedere moral". Se presupune în mod firesc că, în explicația felului în care un organism uman dat a ajuns să fie programat să facă relatări non-inferențiale într-un vocabular dat, raportul dintre istoria intelectuală și psiho-fiziologie este de nouă la unu. Acest lucru pare la fel de adevărat atât pentru oamenii de știință cât și pentru moraliști.

Însă pentru Williams, Harman și Nagel, o asemenea explicație nu ar fi „cea mai bună". Cea mai bună explicație ar fi una care ar reuși să înlocuiască cumva părțile de istorie intelectuală și să nu folosească decât termeni „nonperspectivali". Se pare că unul dintre avantajele pe care acești filosofi îl văd într-o asemenea înlocuire, unul dintre criteriile pentru „cea mai bună" explicație de care ei se folosesc tacit, este că, spre deosebire de istoria intelectuală, o astfel de explicație ne va spune cum ne determină lumea să dobândim vocabularele pe care le folosim. În plus, ea va furniza ceea ce Mary Hesse a sugerat (corect, din punctul meu de vedere) că nu vom obține niciodată: un sens al „convergenței" care acoperă atât convergența conceptelor, cât și pe cea a credințelor[22]. Istoria științei ne spune că într-o zi Newton a avut o idee strălucită, și anume, ideea de *gravitate*, dar păstrează tăcerea asupra modului în care gravitatea l-a determinat pe Newton să dobândească conceptul ei însăși – sau, mai general, cum ne „călăuzește" lumea să convergem mai degrabă asupra termenilor „absoluți", decât asupra simplilor termeni „perspectivali". Se presupune că cea mai bună explicație va umple acest gol. Ea va face pentru *gravitate*, *atom*, *cuantă*,

[22] Vezi Mary Hesse, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp. x-xi.

etc., ceea ce (se presupune că) psiho-fiziologia face pentru *verde* – va explica cum, într-o descriere nonperspectivală, universul ajunge să fie descris atât în acea descriere cât și în unele perspectivale.

Însă nu e limpede că știința poate face asta nici chiar pentru *verde*, cu atât mai puțin pentru *gravitate*. Vă reamintesc că este în discuție prima achiziție a unui concept de către o ființă umană, și nu transmiterea lui de la bătrân la tânăr. Avem oare cea mai vagă idee despre ce s-a întâmplat atunci când cineva a folosit pentru prima dată un cuvânt aproximativ coextensiv cu „verde"? Știm oare exact ce căutăm atunci când solicităm o explicație pentru adăugarea unui concept la un repertoriu de concepte sau a unei metafore la un limbaj? Se pare că nu mai avem nici o scăpare din momentul în care renunțăm la Mitul Datului, la ideea lui Locke potrivit căreia (așa cum a spus Geach) atunci când inventăm „verdele" nu facem decât să traducem mentală în engleză.

Cel mai apropiat mod în care pot să-mi imaginez că ar arăta o asemenea explicație ar fi descrierea a ceea ce se întâmplă în creierul geniului care folosește brusc termeni noi sau termeni vechi în sensuri noi, făcând astfel posibilă ceea ce Mary Hesse numește „o redescriere metaforică a domeniului explanandum-ului"[23]. Să presupunem că psiho-fiziologia viitorului ne spune că creierele inovatorilor lingvistici sunt izbite de neutrino la momentul potrivit și în modul potrivit. Atunci când creierele anumitor organisme ce folosesc limbajul sunt izbite în anumite condiții de neutrino, aceste organisme rostesc instantaneu propoziții care conțin fie neologisme ca „verde", fie metafore ca „grație" sau „gravitate". Unele dintre aceste neologisme și metafore pot fi apoi preluate și răspândite de către cei situați pe poziții egale din punct de vedere lingvistic cu organismul în cauză. Dintre acestea vor supraviețui cele care „se potrivesc" fie cu lumea așa cum este ea în sine, fie cu nevoile noastre umane specifice (cele „nonperspectivale" și, respectiv, cele „perspectivale"). Ele vor fi literalizate și își vor ocupa locul lor în limbaj.

[23] *Ibid.*, p. 111. Vezi și „Zgomote nefamiliare", în Partea a II-a, mai jos.

Dată fiind această explicaţie, nu avem nevoie decât de o modalitate de a distinge care dintre aceste concepte noi sunt perspectivale şi care absolute. Vom face asta amintindu-ne de care avem nevoie pentru a explica dobândirea de concepte. Cu siguranţă, lucrurile stau exact aşa cum bănuia Williams: *neutrino* este pe listă, iar *verdele* nu. Însă această mică fantezie ne face să ne învârtim în jurul unui cerc destul de mic. Noi trebuie să ştim dinainte în ce tip de discurs ar putea fi formulată o explicaţie a procesului de formare a conceptelor. Date fiind teoriile noastre ştiinţifice actuale, cel mai bun discurs la care ne putem gândi este discursul neuro-fiziologiei. Prin urmare, noi ştim dinainte că nici verdele, nici Graţia Divină, nici lupta de clasă nu se vor dovedi a fi explicaţii ale modului în care dobândim termenii „verde" sau „graţie" sau „lupta de clasă". Aceasta nu este o descoperire empirică despre modul în care ne-a determinat lumea. Este doar fizicalism folosit ca idee regulativă, o consecinţă a presupunerilor noastre actuale despre cum am putea explica într-o bună zi ceva pe care în prezent nu avem nici o idee cum să-l explicăm. Dar de ce ar trebui să afirmăm că o astfel de terminologie, care se presupune că ne oferă posibilitatea să facem ceva ce în prezent nu avem nici o idee cum să facem, este cel mai bun candidat la concepţia „absolută" despre realitate?

Această ultimă întrebare dă naştere alteia mai elementare: ce au predicţia şi controlul atât de special? De ce ar trebui să considerăm explicaţiile oferite în acest scop ca fiind „cele mai bune" explicaţii? De ce ar trebui să credem că instrumentele care fac posibilă realizarea acestor scopuri umane particulare sunt mai puţin „doar" umane decât cele care fac posibilă realizarea frumuseţii sau a dreptăţii? Ce relaţie există între a facilita predicţia şi controlul şi a fi „nonperspectival" sau „independent-de-intelect"?

Pentru noi, pragmatiştii, urma şarpelui uman este, aşa cum a spus William James, pretutindeni. Pentru Williams e „evident" că pragmatistul se înşală, că există o diferenţă între deliberarea practică şi căutarea adevărului[24] – tocmai distincţia pe care James a încercat să o înlăture când a spus că „adevărul este ceea

[24] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 135.

ce e bine să credem". Chiar dacă recunoaștem această distincție dubioasă de dragul argumentului, vom dori totuși să știm ce legătură specială există între căutarea adevărului „nonperspectival" și căutarea unor credințe care să ne permită să prezicem și să controlăm. Din câte îmi dau seama, pentru Williams este de asemenea „evident" că există o astfel de legătură.

Impasul argumentativ dintre realismul lui Williams și pragmatism este evident în penultimul paragraf al lucrării sale „The Truth in Relativism":

> Sunt de părere că teoria flogisticului nu mai este acum o opțiune reală, însă mă îndoiesc că prin asta se înțelege doar că încercarea de a trăi viața unui adept convins al teoriei flogisticului în Royal Society contemporană este o întreprindere la fel de incoerentă ca încercarea de a trăi viața unui cavaler teuton în Nürnberg-ul anilor '30. Unul dintre motivele pentru care teoria flogisticului nu este o opțiune reală este acela că ea nu se potrivește cu mare parte din ceea ce noi recunoaștem ca fiind adevărat[25].

Însă din punctul de vedere al pragmatistului, afirmația că teoria flogisticului nu reprezintă acum o opțiune reală *înseamnă* exact acest lucru. Cele două întreprinderi sunt pe picior de egalitate. În zilele noastre, credințele esențiale pentru a duce o viață de cavaler teuton nu se potrivesc cu ceea ce recunoaștem ca fiind adevărat. Pentru a înțelege analogia, nu avem nevoie decât de aceeași încredere în cunoștințele noastre de morală pe care o are Royal Society în cunoștințele ei de chimie. Pentru a preveni dogmatismul moral nu e nevoie decât de aceeași deschidere care i-ar permite asociației Royal Society să reinventeze teoria flogisticului dacă s-ar întâmpla ca următoarea revoluție științifică să ceară acest lucru.

---

[25] Bernard Williams, „The Truth in Relativism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1974-75), 215-28, retipărit în Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 și de asemenea în *Relativism: Cognitive and Moral*, ed. Michael Krausz și Jack Meiland, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1982.

În *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams își schimbă ușor poziția. El este pregătit acum să aplice termenul onorific de „cunoaștere" credințelor etice pe care le împărtășim cei mai mulți dintre noi și de la care presupușii cavaleri teutoni se abat. Însă vrea totuși să mențină un hotar net între știință și etică, afirmând, în termenii articolului său timpuriu, că în cazurile extreme de dezacord etic, adică ciocnirile dintre culturi, „nu apar în mod autentic probleme de evaluare". În terminologia ulterioară, această chestiune ia forma afirmației că „disquotation principle"[26] se aplică celei dintâi, dar nu și ultimei. Cu alte cuvinte, el vrea să relativizeze numai etica, nu și știința, la calitatea de membru într-o cultură. Pragmatistul vrea să le derelativizeze pe ambele, afirmând că în ambele țintim spre ceea ce Williams numește adevăr „absolut" și negând în același timp posibilitatea ca noțiunea din urmă să fie explicată prin prisma noțiunii de „cum sunt realmente lucrurile". Pragmatistul nu vrea deloc să explice ce înseamnă „adevărat". Pentru el, distincția absolut-relativ sau întrebarea dacă apar *în mod autentic* probleme de evaluare nu au nici un rost. Spre deosebire de Williams, pragmatistul nu vede *nici* un adevăr în relativism.

Din câte îmi dau cu seama, toate ieșirile aparente din acest impas duc spre alte impasuri. Am putea, de exemplu, să ne întoarcem la problema caracterului perspectival al *verde*-lui și să parcurgem argumentele obișnuite privind afirmația lui Berkeley că *masa* e la fel de perspectivală[27]. Însă, când am

---

[26] Adică: „Nu e corect ca A să spună că, atunci când B rostește S, B spune un adevăr, dacă A nu poate de asemenea să spună ceva care să însemne S". Problema aplicabilității acestui principiu se reduce la întrebarea dacă toate propozițiile se află la egalitate cu privire la adevăr sau dacă, în unele cazuri, putem face uz de expresii ca „adevărat pentru cavalerii teutoni, dar nu pentru mine", „adevărat pentru adepții teoriei flogisticului, dar nu pentru mine" etc. Aș respinge toate expresiile de ultimul tip și aș pune în locul lor ceva de genul „potrivit dorințelor și credințelor lui... dar nu alor mele".

[27] În această ordine de idei, merită să observăm că pentru Peirce pragmatismul era o generalizare a modului în care Berkeley a estompat distincția calitate primară-calitate secundară. Vezi recenzia lui la ediția lui

ajunge la întrebarea dacă toate cuvintele unui limbaj uman sunt sau nu la fel de relative la interesele umane. am sfârși într-un impas. Am putea încerca să depășim acest impas întrebându-ne asupra corectitudinii reprezentării lui Wittgenstein a relației limbajului cu lumea (una care nu lasă loc pentru distincția „subiectiv-obiectiv" a lui Nagel sau pentru distincția „evaluare veritabilă-evaluare nonveritabilă" a lui Williams). Nagel spune pe bună dreptate că modul în care concepe Wittgenstein posibilitatea gândirii „implică foarte clar că orice gând pe care îl putem avea despre o realitate independentă de intelect trebuie să rămână în interiorul limitelor stabilite de forma noastră de viață umană"[28]. Urmându-l pe Kripke, el conchide că realismul „nu se împacă cu reprezentarea lui Wittgenstein despre limbaj".

Reprezentarea lui Wittgenstein despre relația limbajului cu lumea coincide în mare măsură cu cea a lui Davidson. Amândoi își doresc ca noi să considerăm relația ca fiind doar cauzală, nu și reprezentațională. Ambii filosofi ar vrea ca noi să încetăm să mai credem că există ceva numit „limbaj", o „schemă" care să poată organiza, să se poată potrivi sau să se poată afla într-o relație noncauzală cu un „conținut" numit „lumea"[29]. Prin urmare, a dezbate dacă să renunțăm la Wittgenstein sau să renunțăm la realism înseamnă a reveni la întrebarea dacă noțiuni ca „cea mai bună explicație" pot fi folosite *sans phrase*.

Din perspectivă wittgensteiniană, davidsoniană sau deweyană, nu există ceva de genul „cea mai bună explicație" pentru nimic; există doar explicația care se potrivește cel mai bine scopului unei persoane date care explică. După cum spune

---

A. C. Fraser a operelor lui Berkeley, retipărită în *Collected Papers*, ed. Arthur W. Burks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, vol. 7, pp. 9-38.

[28] Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, p. 106.

[29] Vezi afirmația lui Davidson că „nu există un asemenea lucru ca limbajul, dacă el este așa cum au presupus cel puțin filosofii", în „A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth and Interpretation*, ed. E. LePore, p. 446. Comparați cu Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984, p. 20: „Critica deconstructivistă a limbajului ar fi putut fi formulată chiar ca o *negare a faptului că există limbaj*".

Davidson, explicația ia întotdeauna forma unei descrieri, iar descrierile alternative ale aceluiași proces cauzal sunt folositoare în scopuri diferite. Nu există nici o descriere care să fie mai „aproape" decât celelalte de procesele cauzale care sunt explicate. Însă numai o persoană care s-a mulțumit să delimiteze știința într-un mod pur baconian ar fi dispusă să adopte această atitudine pragmatică relaxată. Deci nu prea are rost să continuăm dezbaterea despre realism și pragmatism, trecând de la filosofia științei la filosofia limbajului. Impasurile la care ajungem în oricare dintre domenii sunt destul de asemănătoare.

5. Științificitatea ca virtute morală

Există un alt mod de a depăși acest impas, însă el este mai atrăgător pentru pragmatiști decât pentru realiști. El constă în a-i solicita istoricului intelectual o justificare a motivului pentru care distincția știință versus nonștiință a dobândit importanța pe care o are. De ce a existat în primul rând o problemă de delimitare? Cum de am început să ne învârtim în aceste cercuri?

O încercare familiară de a răspunde la această întrebare începe cu o pretenție pe care Williams o dezbate și o detestă: teza, comună lui Nietzsche și Dewey, potrivit căreia încercarea de a distinge deliberarea practică de o căutare impersonală și nonperspectivală a adevărului (tipul de căutare pentru care știința naturii e considerată paradigmatică) este o încercare de a obține „consolare metafizică", acel tip de consolare care odinioară era furnizat de religie. Pentru Williams nici un răspuns în termenii psihologiei sociale nu este „câtuși de puțin interesant"[30]. Prin urmare, el mai adaugă încă un dezacord la lista celor care îi separă pe realiști de pragmatiști. Urmându-i pe Hegel și Dewey, noi, pragmatiștii, suntem foarte interesați să găsim justificări psiho-istorice ale impasurilor filosofice. Nouă ne place în mod deosebit să citim și să scriem povestiri dramatice care descriu cum au ajuns filosofii la ananghie, ca în

[30] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 199.

cazul realiștilor contemporani[31]. Căci sperăm că aceste povestiri vor servi în scopuri terapeutice, că vor descuraja într-o asemenea măsură oamenii în ceea ce privește anumite probleme, încât aceștia vor abandona treptat vocabularul în care sunt formulate respectivele probleme. Pe de altă parte, pentru realiști ca Williams această strategie este un mod laș de a evita problemele reale – și anume, problemele privind care dintre explicații sunt cele mai bune, cele mai bune *sans phrase*.

Deși nu sunt de acord cu Williams în ceea ce privește faptul că aceste probleme merită dezbătute, sunt de acord cu el că n-ar trebui să ne mulțumim cu ideea că idealizarea științei, încercarea de a o delimita și apoi de a o sacraliza, este o *simplă* încercare de a obține consolare metafizică. Căci există un al doilea răspuns psiho-istoric, complementar, la întrebarea despre originea problemei delimitării – unul care ar putea fi concretizat și detaliat și pentru care Williams ar putea avea o oarecare simpatie. Potrivit acestui răspuns, oamenii de știință a naturii au fost adesea modele remarcabile pentru anumite virtuți morale. Oamenii de știință sunt renumiți pe bună dreptate pentru faptul că s-au bazat pe persuasiune și nu pe forță, pentru incoruptibilitatea (relativă), pentru răbdarea și pentru caracterul lor cumpătat. În secolul al XVII-lea, Royal Society și cercul de *libertins érudits* au reunit o clasă de oameni mai buni din punct de vedere moral decât cei care se aflau acasă, în Oxfordul și Sorbona acelei epoci. Chiar și în zilele noastre sunt aleși în Royal Society mai mulți oameni onești, demni de încredere, corecți, decât în Camera Comunelor, de exemplu. În America, Academia Națională de Științe este vizibil mai puțin coruptibilă decât Camera Reprezentanților.

Este tentant – deși, din punct de vedere pragmatist, iluzoriu – să credem că preponderența unor asemenea virtuți printre oamenii de știință are ceva de-a face cu natura subiectului sau a

[31] Exemple de astfel de povestiri sunt *Fenomenologia Spiritului* a lui Hegel, *Amurgul idolilor* a lui Nietzsche, *The Quest for Certainty*, a lui Dewey, *Întrebarea referitoare la tehnică* a lui Heidegger și *The Legitimacy of the Modern Age* a lui Blumenberg.

procedurilor lor. În particular, retorica scientismului secolului al XIX-lea – a unei perioade în care o nouă clasă de literaţi (exemplificată de T.H. Huxley, aşa cum predecesoarea ei fusese exemplificată de adversarul său episcopal) îşi dobândea conştiinţa de sine şi dezvolta un vocabular în care să se laude pe sine – a confundat aceste virtuţi morale cu o virtute intelectuală numită „raţionalitate". Astfel, încercarea de a găsi un mod nonbaconian de delimitare a ştiinţei se justifică în parte, pornind de la presupunerea că avem nevoie de o descriere metafizică (sau, mai bine, fizicalistă) a relaţiei dintre facultăţile umane şi restul lumii, o descriere în care „raţiunea" este numele legăturii cruciale dintre umanitate şi nonuman, accesul nostru la o „concepţie absolută despre realitate", mijlocul prin care lumea ne „călăuzeşte" spre o descriere corectă a ei însăşi.

Dar dacă pragmatismul este conceput aşa cum îl concep eu, drept o mişcare succesoare a romantismului, noţiunea aceasta de raţiune va fi considerată una dintre ţintele sale principale[32].

---

[32] Am încercat să dezvolt această legătură dintre romantism şi pragmatism în primele două capitole ale cărţii mele *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (În românește *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1998 (n. tr.).) O concepţie opusă, care protestează împotriva încercării mele de a „îneţoşa perspectivele prudente ale pragmatismului cu patosul nietzschean al unei *Lebensphilosophie* devenită lingvistică" e oferită de Habermas. (Pentru acest pasaj, vezi *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. F. Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 206.) Pentru Habermas „favorizarea raţiunii are un statut diferit de orice altă obligaţie" (*Habermas: Autonomy and Solidarity: Interviews*, ed. Peter Dews, London, Verso, 1986, p. 51.) Aş vrea să substitui „favorizarea raţiunii" cu „favorizarea libertăţii" şi, în particular, a libertăţii gândirii şi comunicării. Diferenţa ar putea părea doar una verbală, însă eu cred că e mai mult decât atât. Este diferenţa dintre a spune „haideţi să apărăm democraţia liberală prin justificări neutre din punct de vedere politic ale naturii raţiunii şi ştiinţei" şi a spune „haideţi să permitem ca justificările noastre filosofice ale raţiunii şi ştiinţei să fie corolarii ale ataşamentului nostru faţă de obiceiurile şi instituţiile democraţiei liberale". Această ultimă abordare „etnocentrică" mi se pare mai promiţătoare, de vreme ce concepţia mea holistă despre cercetare sugerează că nu există nici un instrument neutru din punct de vedere politic, pe care să-l folosim pentru a apăra poziţiile politice.

Prin urmare, noi, pragmatiștii, suntem înclinați să spunem că nu există nici o explicație *profundă* a motivului pentru care aceiași oameni care sunt buni în a ne furniza tehnologie, servesc de asemenea drept exemple bune pentru anumite virtuți morale. Acesta este doar un accident istoric, așa cum este faptul că în Rusia și Polonia contemporană, poeții, dramaturgii și romancierii servesc drept cel mai bun exemplu pentru alte virtuți morale. Potrivit concepției pragmatiste, raționalitatea nu este exercițiul unei facultăți numite „rațiune" – o facultate care se află într-o relație determinată cu realitatea. Ea nu constă nici în folosirea unei metode. Ea este *pur și simplu* o problemă de deschidere și curiozitate, de sprijinire pe persuasiune și nu pe forță.

Conform acestei concepții, „raționalitatea științifică" este un pleonasm și nu o specificare a unui tip special și paradigmatic de raționalitate, una a cărei natură ar putea fi clarificată de o disciplină numită „filosofia științei". Nu o vom numi știință dacă se folosește forța pentru a schimba credințele, nici dacă nu putem distinge vreo legătură cu abilitatea noastră de a prezice și controla. Însă nici unul din aceste două criterii pentru folosirea termenului „știință" nu sugerează că delimitarea științei de restul culturii pune probleme filosofice distincte[33].

[33] Îi sunt recunoscător lui Paul Humphreys pentru comentariile folositoare la o versiune anterioară a acestei lucrări.

Pragmatism fără metodă

Pe parcursul a o sută de ani, pragmatismul american a oscilat între încercarea de a ridica restul culturii la nivelul epistemologic al ştiinţelor naturii şi încercarea de a coborî ştiinţele naturii la egalitate epistemologică cu arta, religia şi politica.

Uneori C.S. Peirce a crezut că a reuşit să aducă metodele ştiinţei de laborator în filosofie, iar uneori (în maniera care s-a impus mai târziu, o dată cu Russell) a pretins că a dedus toate concepţiile sale filosofice din rezultatele logicii matematice. Însă alteori, el a subordonat logica eticii (şi în cele din urmă esteticii) şi s-a dezlănţuit împotriva pozitivismului adversarilor săi „nominalişti".

William James lasă uneori impresia că e practic, empiric, îndrăgostit de fapte tari şi detalii concrete. Însă alteori, în special în „The Will to Believe", devine clar că motivul său principal este să situeze la egalitate credinţa tatălui său în Societate ca Forma Izbăvită a Omului, cu teoriile ştiinţelor „tari". Considerând o credinţă adevărată drept regulă pentru o acţiune încununată de succes, el a sperat să anuleze pretinsa diferenţă dintre credinţele ştiinţifice „dovedite" şi credinţele religioase adoptate fără dovadă.

În schimb, Dewey a fost recunoscător ştiinţei naturii, în special aşa cum a fost ea reprezentată de Darwin, că l-a scăpat de hegelianismul său timpuriu. Însă Hegel îl învăţase (într-o frază pe care am împrumutat-o de la Marjorie Grene) să „trateze istoria drept fenomenul nostru fundamental şi să schiţeze lumea ştiinţei folosindu-se de realitatea noastră istorică, ca pe un caz limită". Insistenţa lui Dewey că *totul* ar putea fi făcut „ştiinţific"

li s-a părut adesea criticilor săi pozitivişti doar o încercare de a face ştiinţa însăşi să pară neştiinţifică, estompând contrastul dintre ea şi restul culturii.

Aceste două părţi ale pragmatismului pot fi descrise şi altfel: drept partea îndreptată spre publicul larg şi partea îndreptată spre concurenţii din cadrul profesiei filosofice. Pe scena publică, principala funcţie socială şi culturală a acestei mişcări a fost aceea de a sparge crusta convenţiei, de a favoriza receptivitatea faţă de nou mai degrabă decât ataşamentul faţa de vechi şi, în particular, de a elibera o naţiune de cultura religioasă de la care a pornit şi care se mai infiltra încă în viaţa ei publică. Pe această parte, ca a încercat să slăbească influenţa vechilor coduri morale şi să le înlocuiască cu o atitudine „experimentală", căreia să nu-i fie teamă de legislaţia socială aparent revoluţionară şi nici de noi forme de libertate artistică şi personală. Prin urmare, această parte a pragmatismului a fost scientistă. Ea şi-a petrecut timpul susţinându-l pe omul de ştiinţă experimental drept model pentru restul culturii. Totuşi, printre colegii lor profesori de filosofie, pragmatiştii s-au deosebit de alte ramuri ale scientismului – utilitarismul, empirismul datelor simţurilor, şi pozitivismul logic. În cadrul comunităţii filosofice, ei sunt recunoscuţi drept holişti. Asemeni idealiştilor, ei sunt neîncrezători în sugestia că putem izola mici blocuri numite „sensuri" sau „senzaţii" sau „dureri şi plăceri" şi putem construi ceva interesant din ele. Este deja un fapt notoriu acela că ei împărtăşesc îndoielile idealiştilor privitoare la ideea că „adevărul este corespondenţă cu realitatea".

Aceste ambiguităţi diverse au făcut adesea din pragmatism o mişcare foarte confuză – nici suficient de tare pentru pozitivişti, nici suficient de slabă pentru esteţi, nici suficient de ateistă pentru descendenţii lui Tom Paine, nici suficient de transcendentală pentru descendenţii lui Emerson, o filosofie pentru persoane lipsite de o atitudine fermă. Aşa cum a remarcat David Hollinger, în jurul anului 1950, tocmai înainte de moartea lui Dewey, clişeul că pragmatismul era *filosofia* culturii americane a încetat brusc să mai fie vehiculat. Ca şi cum pragmatismul fusese zdrobit între Tillich şi Carnap, ca între

două pietre de moară. Îndreptându-şi atenţia spre empirismul tare Carnap a devenit eroul profesorilor de filosofie, însă cei mai mulţi intelectuali americani au întors spatele simultan pragmatismului şi filosofiei analitice. Ei au început să le acorde atenţie unor filosofi ca Tillich, Sartre sau Marcuse, care păreau mai profunzi şi mai ambiţioşi din punct de vedere intelectual decât liberalismul anti-ideologic deweyan în spiritul căruia fuseseră crescuţi. Liberalismul ajunsese să li se pară, în cel mai bun caz, o platitudine plictisitoare sau, în cel mai rău, o apologie defensivă a *status quo*-ului.

După părerea mea, acest liberalism anti-ideologic este tradiţia cea mai de preţ a vieţii intelectuale americane. Îi datorăm multe lui Sidney Hook pentru eforturile sale susţinute şi curajoase de a o menţine în viaţă, într-o perioadă în care devenise la modă să fie disprețuită. Totuşi, în cele ce urmează, voi argumenta împotriva unora dintre tacticile pe care Hook le-a folosit pentru a face acest lucru. În particular, cred că el a greşit atunci când a optat pentru partea din pragmatism care poate fi exprimată prin îndemnul „haideţi să extindem metoda ştiinţifică la nivelul întregii culturi", opusă părţii care ar putea fi exprimată prin îndemnul „haideţi să admitem că există o continuitate pre-cxistentă între ştiinţă, artă, politică şi religie". Adoptarea de către Hook a acestei tactici – identificarea de către el a liberalismului cu „a fi ştiinţific" sau cu „folosirea inteligenţei" – l-a condus spre două poziţii pe care cred că pragmatiştii ar trebui să le evite. În primul rând, l-a făcut mai pozitivist decât are nevoie să fie. Filosofia post-pozitivistă a ştiinţei (ceea ce Clark Glymour a numit „new fuzziness" – numitorul comun al lui Kuhn, Hesse şi Harré) a lăsat în încurcătură justificarea pe care el a adus-o „metodei ştiinţifice". În al doilea rând, l-a determinat să se opună mai tare decât trebuie filosofiei „continentale" (şi în special lui Heidegger). Cred că dezvoltând cealaltă parte a pragmatismului – partea holistă şi sincretică – am putea face o pledoarie mai bună pentru liberalism (o mai bună „Apărare a Iluminismului", ca să folosesc titlul eseului lui Hook despre Polanyi) decât încercând să izolăm esenţa „ştiinţei".

Gândiți-vă la următorul pasaj din eseul „Naturalism and First Principles" a lui Hook, scris în 1955:

> Problema mea este că ceea ce face în știință din orice judecată o judecată validă în favoarea unei ipoteze nu este ceva de ordin istoric, ci e invariabil pentru toate perioadele istorice din dezvoltarea științei. Dar dacă o judecată în favoarea unei ipoteze este sau nu tare, depinde de prezența sau absența altor indicații și dovezi în favoarea lor[1].

Hook face aici o distincție între „logica metodei științifice" (care se pronunță asupra „validității") și diferiții factori istorici care influențează alegerea teoriei într-un moment dat al cercetării (și promovează „tăria"). Aceasta este tocmai distincția care, de pe vremea când a scris Hook, a ajuns să pară din ce în ce mai echivocă grație (destul de ironic) holismului „pragmatist" al lui Quine și Kuhn. Acești scriitori au evidențiat dificultățile care se ivesc din încercarea de a separa, așa cum doriseră pozitiviștii, limbajul și lumea, teoria și dovada. În timp ce Hook a încercat să atragă de partea lui filosofia pozitivistă a științei și să interpreteze discuția lui Dewey despre „metoda științifică" în acei termeni, cei mai mulți filosofi ai științei au pus accentul pe suspiciunea lui Dewey față de încercările de a opune un „dat" obiectiv (de exemplu „dovada", „faptele"), „acceptărilor" umane.

Imediat după pasajul pe care tocmai l-am citat, Hook continuă, spunând:

> Dacă cele afirmate înainte sunt corecte, atunci cred că acestea constituie un motiv pentru credința că nu există decât o singură metodă demnă de încredere pentru a ajunge oriunde și oricând la adevărul despre natura lucrurilor, că această metodă demnă de încredere ajunge la deplina împlinire în metodele științei, iar comportamentul normal al unui om în adaptarea mijloacelor la scopuri îi dezminte

[1] Sidney Hook, *The Quest for Being*, New York, Greenwood, 1963, p. 185.

cuvintele ori de câte ori neagă această metodă. Naturalismul ca filosofie nu numai că acceptă această metodă, dar el acceptă și generalizările extinse care sunt instituite prin folosirea ei; și anume, că ocurența tuturor calităților sau evenimentelor depinde de organizarea unui sistem material spațio-temporal și că emergența, dezvoltarea și dispariția lor sunt determinate de schimbări în aceste organizări.

Permiteți-mi să numesc pretenția că există o astfel de „metodă demnă de încredere", „scientism", iar „generalizările extinse" pe care le oferă Hook, „naturalism". Redefinind astfel „naturalismul" pot spune că cealaltă parte – holistă – a pragmatismului ar vrea să fie naturalistă fără a fi scientistă. Ea vrea să rămână la viziunea materialistă asupra lumii care formează fundalul conștiinței de sine liberale contemporane, dar să se abțină totuși de la afirmația că această concepție a fost „instituită" de o *metodă*, cu atât mai puțin de „metoda demnă de încredere pentru a ajunge la adevărul despre natura lucrurilor". Dacă vom considera că miezul pragmatismului este încercarea lui de a înlocui ideea de credințe adevărate ca reprezentări ale „naturii lucrurilor" și de a le considera în schimb niște reguli reușite de acțiune, atunci putem recomanda cu ușurință o atitudine experimentală, failibilistă, dar cu greu am putea izola o „metodă" care să întruchipeze această atitudine.

Oricât de greu ar fi, există o tentație evidentă de a proceda astfel. Căci, o dată ce s-au privat de posibilitatea de a spune că adversarii lor nu „corespund naturii lucrurilor", pragmatiștii și-ar dori să aibă un baston cu care să-i articuleze pe cei ce refuză să împărtășească naturalismul lor. Afirmația că anti-naturaliștii sunt iraționali sau că nu-și folosesc „inteligența" pare alternativa evidentă. Căci aceasta sugerează că există un teren neutru pe care naturaliștii și anti-naturaliștii se pot întâlni și unde naturaliștii pot învinge. Dacă nu există un astfel de teren, suntem amenințați de spectrul „relativismului". Prin urmare, din momentul în care „corespondența cu realitatea" a început să pară echivocă, „raționalitatea" a fost folosită ca substitut. Dewey a făcut acest

lucru subliniind diferența dintre preoți și meșteșugari, dintre cei care contemplează și cei care acționează. Hook reiterează această opoziție când afirmă, de exemplu, că

> Știința și teologia reprezintă două atitudini diferite față de misterios: una încearcă să rezolve misterele, cealaltă le divinizează. Prima crede că misterele pot fi făcute mai puțin misterioase chiar dacă nu sunt lămurite complet și admite că întotdeauna vor exista mistere. A doua crede că anumite mistere sunt ultime[2].

Această distincție se leagă de cea dintre cognitiv și noncognitiv, ca atunci când Hook spune că „toate cunoștințele pe care le posedă omul sunt cunoștințe științifice"[3] și citează aprobativ remarca „Dacă afirmațiile științifice urmează să fie numite adevăruri, atunci afirmațiile religioase ar trebui numite altfel – consolări, probabil"[4]. Când termenul „adevăr" e folosit în acest mod antitetic, suntem evident departe de „The Will to Believe" și de atitudinea *laissez-faire* potrivit căreia religia și știința sunt modalități alternative de a rezolva problemele vieții, care trebuie deosebite mai degrabă prin succesul sau eșecul lor, decât prin raționalitatea sau iraționalitatea lor.

Pragmatistul holist, anti-scientist care adoptă atitudinea din urmă își dorește ca noi să adoptăm naturalismul fără a ne considera mai raționali decât prietenii noștri teiști. El începe prin a accepta părerea quineană că prin rețesearea adecvată a texturii de credințe, orice poate fi potrivit *fie* într-o viziune asupra lumii în care Providența Divină este un element esențial, fie într-o viziune naturalistă asupra lumii, în care oamenii sunt pe cont propriu. Asta înseamnă a admite că James a avut dreptate și nu Clifford: „dovada" nu e o noțiune prea folositoare atunci când încercăm să decidem ce să credem despre lume ca totalitate. Această acceptare li se pare relativistă numai acelora

[2] *Ibid.*, p. 181.
[3] *Ibid.*, p. 214.
[4] *Ibid.*, p. 181.

care cred că absența criteriilor formulabile anterior, neutre, generale, de alegere între rețele de credințe alternative la fel de coerente, înseamnă că nu poate exista nici o decizie „rațională". Relativismul pare o amenințare numai pentru cei care insistă asupra soluțiilor rapide și asupra argumentelor zdrobitoare. Pentru holist e suficient să dezbată naturalismul și anti-naturalismul în modurile vechi, familiare, neconcludente. Chiar dacă abandonăm ideea că există un teren comun numit „dovadă", suntem încă departe de a spune că rețeaua de credințe a unei persoane este la fel de bună ca alta. Mai putem dezbate problema pe vechile terenuri familiare, reluând încă o dată toate detaliile banale, diferitele avantaje și dezavantaje ale celor două concepții. Vom vorbi despre problema răului, despre efectul abrutizant al unei culturi religioase asupra vieții intelectuale, despre pericolele teocrației, despre posibilitatea anarhiei într-o cultură secularizată, despre consecințele unei lumi de tipul *Brave New World*, ale unei moralități seculare, utilitariste. Vom compara viețile prietenilor și cunoștințelor noastre laice și ale celor religioase. Pe scurt, vom face exact ceea ce „new fuzzies" din filosofia științei spun că fac oamenii de știință când se dezbate o propunere de proporții relativ mari pentru schimbarea reprezentării naturii (sau a unei părți din natură). Vom încerca să răzbatem prin hățișul de credințe, în speranța că va avea loc o reîntoarcere de ambele părți și că astfel s-ar putea ajunge la un consens.

În cultura noastră există o diferență sociologică între naturaliști și anti-naturaliști. În medie, cei dintâi au petrecut mai mult timp în școală și au fost expuși la mai multe lecturi. Ei sunt mai rapizi în dezvoltarea implicațiilor concepțiilor cu care simpatizează și în găsirea de obiecții la adresa concepțiilor care nu le sunt pe plac. Prin urmare, e tentant să credem că cei din urmă sunt insuficient de raționali în adoptarea concepțiilor lor. Antinaturaliștii atipici – cei care se potrivesc bine (de exemplu, ca profesori de fizică sau filosofie) în *entzauberte*-ul lumii moderne a raționalității de tipul mijloace-scop, dar pentru ale căror vieți credința religioasă este încă esențială – sunt acuzați de naturaliștii

ştiinţifici ca Hook de schizofrenie intelectuală sau de aplicarea unei metode în timpul săptămânii şi a alteia duminicile. Însă această acuzaţie presupune că trebuie să formulăm principii metodologice generale, că e de datoria noastră să avem o concepţie generală despre natura cercetării raţionale şi o metodă universală de fixare a credinţei. Nu e clar că am avea o astfel de datorie. Avem datoria de a vorbi unii cu alţii, de a conversa despre viziunile noastre asupra lumii, de a folosi mai degrabă persuasiunea decât forţa, de a tolera diversitatea, de a fi falibilişti pocăiţi. Însă aceasta nu coincide cu datoria de a avea principii metodologice.

Ne-ar putea fi de folos – şi uneori chiar a fost de folos – să formulăm astfel de principii. Totuşi, asta a fost adesea – ca în cazul *Discursului* lui Descartes şi a „metodelor inductive" ale lui Mill – o pierdere de vreme. Rezultatul este de cele mai multe ori doar un şir de platitudini falsificat pentru a da impresia unui algoritm. Sfatul de a profita de exemplul unei cercetări deosebit de reuşite are sens dacă înseamnă: analizează-ţi restul credinţelor tale şi vezi dacă nu cumva noile credinţe pe care le-ai dobândit ca rezultat al acelei reuşite nu sugerează unele reajustări folositoare. Acesta a fost unul dintre lucrurile pe care admiratorii Noii Ştiinţe l-au spus ortodocşilor secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Însă, din nefericire, aceşti admiratori au crezut şi că se putea izola *metoda* folosită de Noua Ştiinţă. Ei au făcut câteva încercări serioase de a descrie această metodă, însă mă folosesc de istoria epistemologiei pentru a arăta că nici una dintre încercările lor nu s-a finalizat (şi de triumful *new fuzziness* pentru a arăta că nici filosofia ştiinţei nu a reuşit acolo unde epistemologia a eşuat). Sfatul de a vedea dacă nu cumva merită să ne reţesem textura de credinţe în vederea unei mai bune soluţionări a problemelor noastre nu coincide cu sfatul de a formula principii epistemice. Un sfat l-ar fi atras după sine pe celălalt numai dacă experienţa ar fi dovedit că a avea o concepţie epistemologică conştientă a fost întotdeauna un instrument eficient pentru reajustarea vechilor credinţe la cele noi.

Însă experiența nu ne dovedește nici acest lucru și nici contrariul său. A avea principii epistemice generale nu este în mod intrinsec mai bine sau mai rău decât a avea principii morale – genul mai larg a cărui specie sunt cele epistemice. Esența experimentalismului lui Dewey în teoria morală este că trebuie să continuăm să pendulăm între principii și rezultatele aplicării principiilor. E necesar să reformulăm principiile în funcție de caz și să ne dezvoltăm un simț pentru momentele în care trebuie să uităm de principii și să ne bazăm pe *know how*. *New fuzzies* din filosofia științei ne spun că aparatul „logicii confirmării" s-a interpus în calea înțelegerii modului în care a operat știința. Aceasta este o afirmație plauzibilă deși nu una de la sine înțeleasă. Ca atare, ea seamănă cu afirmația pe care a făcut-o Dewey în *Human Nature and Conduct* (o carte care a fost apărată cu abilitate de Hook împotriva celor care *o* considerau fuzzy). În această carte, Dewey a subliniat că încercarea tradițională de a descrie problemele morale prin prisma ciocnirilor dintre principiile kantiene și cele utilitariste împiedica înțelegerea deliberării morale. Argumentul său esențial a fost acela că folosirea unor noi mijloace schimbă scopurile, că nu știm ce vrem decât după ce vedem rezultatele încercărilor noastre de a obține ceea ce credeam odinioară că vrem. În mod similar, filosofia post-pozitivistă a științei a susținut că, într-un domeniu dat, nu putem ști ce este „științific" sau ce constituie un bun motiv pentru schimbarea teoriei, decât cufundându-ne în detaliile situației problematice. Potrivit acestei concepții, cel care deține metoda științifică anistorică – o metodă pentru judecarea validității și nu doar a „forței" – este la egalitate cu un deținător ideal al silogismelor practice, persoana care știe dinainte ce rezultate își dorește și nu trebuie să-și ajusteze scopurile sale. Astfel de idealizări pot fi uneori folositoare din punct de vedere euristic, însă nu avem vreo datorie specială de a le construi.

Această comparație dintre concepția lui Dewey despre morală și concepția *new fuzzies* despre știință mă călăuzește spre o formulare finală a îndoielilor mele în ceea ce privește

utilizarea de către Hook a noțiunii de „metodă științifică". El vrea ca această noțiune să fie extinsă până la morală și politică, însă nu vrea ca ea să fie extinsă până la teologia tillichiană, de exemplu. Mă îndoiesc că se poate face asta. Dacă o extindem până la morală și politică, atunci va trebui să acoperim cazuri în care nu alegem între ipoteze alternative despre ce ne va oferi ceea ce vrem, ci între redescrieri ale ceea ce vrem, ale problemei de rezolvat, ale materialelor la îndemână. Va trebui să acoperim tocmai acele tipuri de cazuri pe care kuhnienii le subliniază în istoria științei: cazuri în care se schimbă descrierea problemei de rezolvat, schimbându-se astfel și „limbajul observației" folosit pentru a descrie „dovada". Aceasta nu înseamnă că noi nu putem descrie retrospectiv problemele și datele tuturor epocilor anterioare, într-un singur vocabular actualizat, comensurabil. Însă comensurabilitatea prin recunoaștere post factum – abilitatea de a spune că Newton a găsit tocmai ceea ce căutase Aristotel sau că muncitorii companiei United Automobile au obținut tocmai ceea ce încercaseră să obțină plebeii romani – n-ar trebui să ne conducă în mod greșit spre încercarea de a-i descrie pe strămoșii noștri preferați ca folosind „metoda observațională ipotetico-deductivă" (așa cum Hook caracterizează uneori „cercetarea științifică")[5]. Descrierea de către Dewey a progresului moral și științific seamănă mai mult cu descrierea modului în care o persoană a reușit să ajungă de la vârsta de doisprezece ani la cea de treizeci (acel caz paradigmatic de a o scoate la capăt), decât cu o serie de alegeri între teorii alternative, pe baza rezultatelor observației.

Permiteți-mi să mă concentrez acum asupra a ceea ce am descris ca fiind cel de-al doilea dezavantaj al strategiei științifice a lui Hook. Acest dezavantaj constă în atitudinea sa față de diferitele personalități reunite sub titlul „filosofie

[5] Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, New York, Basic Books, 1974, p. xi.

continentală". Voi începe cu exemplul lui Tillich, nu numai pentru că el este cel pe care Hook l-a dezbătut în detaliu, ci și dintr-un motiv autobiografic. Cu ani în urmă am fost desemnat să predau un curs de filosofia religiei. Căutând niște cărți interesante pe baza cărora să conferențiez, am ales, printre altele, *A Common Faith* a lui Dewey și *Dynamics of Faith* a lui Tillich. După ce am întocmit o programă analitică cu mici diviziuni clare („filosofia analitică a religiei", „filosofia pragmatistă a religiei", „filosofia existențialistă a religiei", „filosofia fideistă a religiei" etc.) am întâmpinat o problemă. Când am început propriu-zis să scriu conferințele n-am putut sesiza nici o diferență între pragmatist și existențialist, între Dewey și Tillich. Programa mea analitică părea dintr-o dată repetitivă, căci conferințele mele îl făceau pe Tillich să semene întocmai cu Dewey și viceversa. Nu puteam face diferența între „grija fundamentală" a lui Tillich și „credința morală" a lui Dewey, nici între încercarea lui Dewey de a distinge religiosul de supranatural și cea a lui Tillich de a distinge credința veritabilă de idolatrie. „Dumnezeul de dincolo de Dumnezeul teismului" al lui Tillich era identic cu Dumnezeul pe care Dewey l-a definit ca „relația activă dintre ideal și real"[6]. În cele din urmă am renunțat și le-am spus studenților mei că ar trebui să-i trateze pe Dewey și Tillich ca spunând aceleași lucruri unor audiențe diferite. Când m-au întrebat de ce ambii au preferat să atribuie numele de „Dumnezeu" acelui lucru amuzant despre care vorbeau, n-am putut face altceva mai bun decât să-l citez pe Dewey:

> Unul dintre motivele pentru care eu personal consider că e potrivit să folosesc cuvântul „Dumnezeu" pentru a desemna acea unire a idealului și realului despre care am vorbit este acela că, după părerea mea, ateismul agresiv are ceva în comun cu supranaturalismul tradițional... Mă gândesc în

[6] John Dewey, *A Common Faith*, New Haven, Yale University Press, 1934, p. 51.

> special la preocuparea exclusivă atât a ateismului militant, cât şi a supranaturalismului pentru omul în izolare... Totuşi, o atitudine religioasă are nevoie de sentimentul unei legături a omului, atât în sensul de dependenţă, cât şi de sprijin, cu lumea înväluitoare pe care ne-o închipuim ca pe un univers. Folosirea cuvintelor „Dumnezeu" sau „divin" pentru a transmite uniunea realului cu idealul poate proteja omul de sentimentul de izolare şi de consecinţa firească a acestui sentiment – şi anume, de disperare sau sfidare[7].

Modalitatea lui Dewey de a păstra termenul „Dumnezeu" în vocabularul nostru părea, şi mai pare încă, una bună, căci ne oferă posibilitatea să păstrăm unele tendinţe în reţeaua noastră de credinţe pe care, în momentul în care am devenit naturalişti, ne-am temut că trebuie să le abandonăm. Hook nu e de acord. El ne spune că singurul lucru din manuscrisul cărţii *A Common Faith* împotriva căruia a protestat a fost folosirea de către Dewey „a termenului de «Dumnezeu» pentru a desemna credinţa în validitatea idealurilor morale". O parte din răspunsul lui Dewey a fost, spune el:

> ...ar fi atâţia oameni care s-ar simţi trădaţi sau chiar jigniţi dacă li s-ar nega dreptul intelectual de a folosi termenul „Dumnezeu". Ei nu sunt afiliaţi unor biserici, cred ceea ce eu cred, ar simţi o pierdere dacă n-ar putea vorbi despre Dumnezeu. Atunci de ce să nu folosesc termenul?[8]

El secondează răspunsul pe care Tillich obişnuia să-l dea când era întrebat de ce nu înceta să mai pretindă că e un teolog creştin şi să se prezinte, în schimb, ca filosof heideggerian. El a susţinut că, în acele vremuri, sarcina unui teolog creştin era aceea de a oferi în continuare creştinilor posibilitatea de a folosi termenul „Hristos", chiar şi după ce aceştia renunţaseră la supranaturalism (aşa cum spera că se va întâmpla în cele din urmă).

---

[7] *Ibid.*, pp. 52-53.

[8] *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, p. 114.

Unele credințe, exprimate cel mai bine prin folosirea cuvântului „Dumnezeu", făceau parte atât din rețeaua de credințe a lui Dewey, cât și din cea a lui Tillich, în acele momente din viața lor când au fost convertiți la naturalism. Ambii s-au întrebat dacă mai puteau păstra unele dintre aceste credințe vechi și ambii au experimentat diferite rețeseri care să le permită să le păstreze. Spre deosebire de Dewey, Tillich a crezut de asemenea că poate păstra unele credințe exprimate cel mai bine prin cuvântul „Hristos". Din câte îmi dau eu seama, ambii au făcut același lucru – au păstrat cât se poate de mult din ceea ce era vechi, în fața a ceea ce era nou. Diversele lor rețeseri nu par diferite ca „metodă" sau „logică" de ingincria în care se angajează oamenii de știință atunci când încearcă să păstreze întâmplările anormale în cadrul vechilor moduri de reprezentare a lucrurilor sau, viceversa, când încearcă să compatibilizeze noi moduri cu vechile observații. Când a scris *A Common Faith,* Dewey s-a angajat exact în acest tip de rezolvare creativă de probleme, care, după părerea lui, a fost ilustrat atât de progresul științific, cât și de cel moral. Deci, repetând afirmația anterioară, nu cred că putem extinde „metoda științifică" atât cât vor Dewey și Hook și să-l acuzăm în același timp pe Tillich că nu o folosește.

Totuși, asta pare să-l scutească prea repede pe Tillich de orice obligație. Căci cum rămâne cu modul ciudat în care el folosește termenul „Ființa-însăși" – un obicei pentru care a fost adesea criticat de Hook? Dar cu folosirea de către Heidegger a termenului? Spre deosebire de Tillich, Heidegger poate fi mai greu făcut să semene cu Dewey. El ar fi fost mai puțin înclinat, decât era (după spusele lui Hook) Tillich în dezbatere, să „replice cu sinceritate manifestă «Sunt de acord cu toate afirmațiile tale»", și să-l îmbrățișeze pe Hook „ca pe un tovarăș de credință care organizează o cruciadă pentru Sfântul Graal al Ființei"[9]. Chiar dacă Tillich, social-democratul agreabil, poate fi scuzat că a considerat naturalismul inadecvat pentru a exprima

[9] *Ibid.*, p. 193.

preocuparea sa fundamentală, oare Heidegger, cvasi-nazistul ermetic, poate fi considerat de asemenea un reţesător pragmatic printre mulţi alţii?

Voi începe cu ceea ce Hook numeşte „căutarea Fiinţei". Heidegger şi Tillich ar fi fost de acord cu Hook şi Carnap că nu vom găsi o proprietate care să deosebească existentul de non-existent, că n-ar trebui să tratăm cuantificatorul existenţial ca referindu-se la o activitate (ceea ce Austin a numit „ticăitul liniştit, în manieră metafizică"). Sunt de acord cu Hook şi Carnap, împotriva lui Heidegger şi Tillich, că termenul „Fiinţă" mai mult încurcă decât descurcă. Aş fi fost fericit dacă Heidegger nu l-ar fi folosit niciodată şi dacă Tillich nu l-ar fi preluat de la Heidegger. Însă cred că termenul „Fiinţă" n-a fost esenţial pentru gândirea nici unuia. Atitudinea mea faţă de folosirea lui în opera lor este aceeaşi cu a lui Hook faţă de folosirea de către Dewey a lui „Dumnezeu" în *A Common Faith* – el este un defect retoric, un mod înşelător de a se face înţeleşi.

În cel mai bun caz, folosirea lui este o tehnică de relatare unei audienţe. Cred că motivul pentru care Heidegger l-a folosit a fost acela de a se fixa într-o tradiţie pe care a admirat-o, o tradiţie despre care el credea că trece prin *Metafizica* lui Aristotel şi *Logica* lui Hegel. El a crezut că ambii filosofi împărtăşiseră ţelul său de a ajunge dincolo de „ontic" la „ontologic" şi că distincţia dintre Fiinţă şi fiinţare era un punct de pornire bun pentru a spune acel tip de povestire despre Dasein, pe care voia să o spună. Aşa cum scrisese Hook în 1930 despre anul său de studenţie în Germania, filosofii germani ai acelei perioade considerau idealismul german „nu ca pe una dintre multele alternative logice posibile, ci mai degrabă ca pe o avere naţională, bijuteria strălucitoare din coroana culturală a Germaniei"[10]. Heidegger – nimic altceva decât un filosof „naţional" – a folosit „Fiinţa" pentru a se plasa în contextul acestei tradiţii naţionale, deosebindu-se astfel de trei mişcări pe care le disprefuia – neotomismul tinereţii sale, *Lebensphilosophie*

[10] Sidney Hook, „A Personal Impression of Contemporary German Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 27 (1930), p. 145.

și naturalismul de tip haeckelian, care reprezenta o parte din reacția secolului al XIX-lea la hegelianism.

Totuși, la câțiva ani după *Being and Time,* Heidegger a renunțat definitiv la noțiunea de „ontologie" – însă, din păcate, nu înainte ca admirabilul său rival profesional, Tillich, să se fi imprimat complet cu jargonul din perioada timpurie. Discuția ontologică despre „Nimic" își face o scurtă apariție pe la începutul anilor '30, îndeajuns pentru a fi satirizată de Carnap, iar apoi dispare și ea. Începând de atunci, Heidegger s-a cufundat treptat în ceea ce s-a dovedit a fi punctul său forte – povestiri despre istoria filosofiei occidentale, concepute pentru a arăta cum o cotitură decisivă în gândire, realizată deja de Platon, crease tradiția filosofică occidentală. În loc să facă „ontologie fenomenologică", Heidegger încearcă acum să „depășească tradiția onto-teologică", exact tradiția care l-a legat pe Aristotel de Hegel. Așa cum am argumentat altundeva, descrierea lui Heidegger din această perioadă târzie a ceea ce este greșit în presupozițiile marilor filosofi europeni nu se deosebește net de cea a lui Dewey.

Și totuși, de ce numește Heidegger ceea ce e greșit în tradiție „uitarea Ființei"? Poate că ontologia dispare la Heidegger din perioada târzie, însă Ființa mai este încă prin preajmă – sau, mai degrabă nu prin preajmă, ci absentă, ascunzându-se, *absconditus.* Am putea simpatiza cu remarcile lui Hook din 1930, referitoare la *Being and Time* și la „On the Essence of Reason", potrivit cărora „în adâncul gândirii lui Heidegger există o doctrină mistică a emanații creatoare" și că „Heidegger pune întrebări teologice"[11]. Aceste remarci se aplică și operei de mai târziu a lui Heidegger. Însă aș vrea să aduc modificări la ceea ce a spus Hook, subliniind că ceea ce Heidegger dorea realmente să facă în opera sa de mai târziu era să găsească o modalitate de a se desprinde de teologie, fără a renunța totuși la legătura cu ceea ce constituia subiectul teologiei (și al cărților esențiale ale *Metafizicii* și ale *Sistemului Logicii*). El nutrește aceeași dorință

[11] *Ibid.*, p. 156.

pe care o nutriseră înaintea lui Platon şi Plotin, accea de a scăpa de zeii şi de religia epocii şi de ajunge la ceva „dincolo" de ele. Prin urmare, deşi pe de-o parte el mai pune încă întrebări teologice, pe de altă parte, el încearcă să găsească nişte întrebări mai bune, care să înlocuiască întrebările teologice (sau, aşa cum va spune mai târziu, „metafizice").

Acesta nu e un lucru pervers sau auto-înşelător. Am sugerat că e exact ceea ce Dewey a făcut în *A Common Faith* (şi altundeva, ca de exemplu în unele părţi din *Art as Experience).* Dewey a avut dreptate când, răspunzând la relatarea lui Hook despre *Being and Time,* a spus „Sună ca o descriere a «situaţiei» într-o germană transcendentală"[12]. Dezbaterea din această carte a priorităţii calităţii de „a-fi-disponibil" faţă de calitatea de „a-fi-la-îndemână" aproape că se suprapune cu insistenţa lui Dewey asupra relaţiilor „de interacţiune" dintre experienţă şi natură. Dar şi mai important este faptul că această suprapunere venea în ajutorul unui proiect pe care Heidegger l-a împărtăşit cu Dewey – acela de a ne scoate de sub influenţa nevoii metafizice de a găsi un context final, total, fundamental, în interiorul căruia să poată fi plasate toate activităţile noastre. Indiferent ce a motivat flirtul de scurtă durată al lui Heidegger cu ideea de „ontologie fenomenologică", retrospectiv pare clar că intenţia lui a fost aceea de a face din această disciplină o întreprindere antimetafizică. N-a fost doar o glumă atunci când a împrumutat titlul lui Carnap pentru eseul său – „Überwindung der Metaphysik". Atât pentru Carnap cât şi pentru Heidegger, „metafizica" înseamnă ideea contestabilă de supraştiinţă – ceva care va dovedi că ceea ce Dewey numise „idealuri morale" erau realităţi pre-existente. În măsura în care ni-l putem imagina pe Heidegger de acord cu cineva, atunci el e de acord cu Dewey că

> oamenii au continuat să elaboreze proiecte, filosofii şi teologii intelectuale cuprinzătoare, pentru a dovedi că idcile sunt reale, nu ca idealuri, ci ca realităţi existente anterior. Ei

[12] *Pragmatism and the Tragic Sense of Life,* p. 103.

n-au reuşit să înţeleagă că transformând realităţile morale în probleme de acord intelectual au dat dovadă de lipsă de credinţă morală[13].

Ceea ce Heidegger ne oferă, iar Dewey nu, este o tratare detaliată a istoriei filosofici europene, care ne arată cum s-a exprimat în diferite perioade această transformare „neautentică" a credinţei morale în supraştiinţă. În acest context, termenul „Fiinţă" are rolul de a desemna acel ceva care i-a determinat pe oameni să fie metafizici, dar nu poate la rândul lui să fie obiectul unei cercetări cvasi-ştiinţifice. Acesta este tocmai rolul „idealurilor morale" ale lui Dewey sau, mai exact, rolul a ceea ce Dewey numeşte „sentimentul unei legături a omului, atât în sensul de dependenţă, cât şi de sprijin cu lumea învăluitoare pe care ne-o închipuim ca pe un univers"[14].

Bineînţeles că Heidegger ar obiecta la fiecare cuvânt al acestui citat din Dewey. Căci el consideră că aproape *toate* cuvintele aflate în circulaţie în zilele noastre sunt inutile pentru ceea ce el numeşte „Gândire" – activitatea care, în opera sa de mai târziu, înlocuieşte „ontologia fenomenologică". El crede că noţiuni ca „idealuri morale", „imaginaţie", „om", „sprijin" şi altele asemenea au decăzut atât de mult prin folosirea în *Gerede*-ul obişnuit, încât au devenit inutile pentru Gânditor. De aceea, mare parte din opera lui Heidegger din perioada târzie este în greacă, greacă pe care noi trebuie s-o traducem prin prisma specificaţiilor idiosincratice proprii lui Heidegger. Din păcate, Heidegger nu a sfârşit ca un reţesător al unei reţele de credinţe, ci ca un gânditor care a încercat să scape complet de credinţe, de reguli de acţiune. El nu şi-a dorit un limbaj care să fie conceput ca instrument în vederea comunicării sau obţinerii a ceea ce vrem, ci unul care să „fie ceea ce spune" (un compliment pe care îl făcuse cândva limbii eline). El a vrut mai degrabă să descopere un limbaj care să fie cât se poate de

[13] *A Common Faith*, p. 21.
[14] *Ibid.*, p. 53 (citat mai sus).

aproape de tăcere, decât să reţească legăturile dintre diferitele lucruri pe care vrem să le spunem. *Fiinţă şi timp* a fost (asemeni cărţii *A Common Faith* şi primului volum din *Systematic Theology*) o propunere de a ne învăţa un nou mod de vorbire – unul care să ne permită să ne întrebăm asupra ideii de Dumnezeu sau de Fiinţă, fără a ne considera supraoameni de ştiinţă. Opera din perioada târzie speră doar să ne arate cum să fim tăcuţi într-o măsură corespunzătoare.

Deci, ca să răspund la întrebarea pe care am pus-o mai devreme, *nu* cred că Heidegger – cel din perioada târzie, cel cu o importanţă mai mare – ar putea fi considerat un reţesător pragmatic ca oricare altul. În acest caz avem de-a face cu o personalitate despre care *nu se poate* spune că a folosit „metoda ştiinţifică" (în sensul larg, fuzzy, non-hookian, de „a o scoate la capăt"). Pentru a evita să fie un supraom de ştiinţă ca oricare altul, un metafizician ca oricare altul, un teolog ca oricare altul, Heidegger se străduieşte atât de mult să placă încât încetează să mai reţească. El doar indică şi face aluzii. Însă asta înseamnă că nu putem să-l criticăm pentru faptul că foloseşte o altă metodă decât metoda ştiinţei. Heidegger nu foloseşte *nici* o metodă. El nu concurează în *nici* un sens cu ştiinţa. El nu visează să ofere „cunoştinţe care să nu fie cunoştinţe ştiinţifice". El nu are nimic de spus împotriva naturalismului, de exemplu, de vreme ce consideră că Gândirea nu are nimic de spus despre modul în care funcţionează lucrurile, nici despre cauzele lor, nici chiar despre „temeiurile" lor (dacă „temei" înseamnă ceea ce au înţeles prin aceasta emanaţioniştii ca Plotin). Aşa cum în perioada timpurie el a redefinit fiecare cuvânt important pe care l-a folosit, atribuindu-i mai degrabă un sens „ontologic" decât unul „ontic" (făcând astfel imposibil dialogul cu el pe tema adecvării cuvântului la scopul său), tot astfel, în perioada târzie, el are grijă să afirme numai propoziţii care să nu poată fi interpretate drept „reguli de acţiune" sau drept credinţe (făcând astfel imposibilă orice conversaţie cu el).

Lucrul de criticat la Heidegger nu este încercarea de a ajunge la o supraştiinţă care va folosi o metodă diferită (de exemplu, o

metodă „fenomenologică") de cea a oamenilor de științe ale naturii. Această încercare a fost cel mult o aberație a perioadei sale de mijloc. Ceea ce trebuie criticat este mai degrabă inumanismul său – încercarea lui de a găsi acea legătură despre care vorbea Dewey „a omului, atât în sensul de dependență, cât și de sprijin, cu lumea înconjurătoare, pe care ne-o închipuim ca pe un univers", prin ruperea legăturii sale cu alți oameni. Pe câtă vreme pentru Dewey cultura europeană se îndrepta în direcția a ceea ce el numise „esteticul", datorită timpului liber și libertății pe care tehnologia le făcuse posibile, pentru Heidegger tehnologia nu era decât pedeapsa pentru păcatul nostru platonic originar. Cu optimismul său caracteristic, Dewey n-a văzut în Platon un dezastru, ci unul din pașii de început importanți pe calea eliberării noastre de religie, chiar dacă unul dintre prețurile plătite a fost inventarea metafizicii. Potrivit spiritului său pragmatic, el a considerat că trebuie să punem în balanță consecințele bune și pe cele rele și că, în urma acestei evaluări, Platon a ieșit cu bine. Pentru Heidegger, civilizația tehnologică era ceva atât de ne-Gândit, atât de ne-grec, încât numai refuzul de a rosti oricare dintre cuvintele asociate cu ea putea ajuta. Însă asta nu i-ar putea ajuta decât pe foarte puțini. Pentru Heidegger nu există nici o comunitate care să joace rolul pe care creștinii l-au jucat pentru Tillich sau americanii pentru Dewey. Prin urmare, el nu încearcă să ajute o astfel de comunitate să-și găsească drumul, ajutând-o să-și rețeasă credințele și, astfel, limbajul.

Ca să rezum ce am spus până acum: consider că „Ființa" este la Heidegger și, prin derivație, și la Tillich doar o „germană transcendentală" menită să exprime „legătura omului cu lumea înconjurătoare", pe care naturalismul, interpretat ca generalizarea că „ocurența tuturor calităților sau evenimentelor depinde de organizarea spațio-temporală a unui sistem material", *nu* ne ajută să o concepem. Aceasta este ceea ce anumite forme de artă (când nu sunt interpretate din punct de vedere romantic sau transcendental drept o ocheadă aruncată într-o altă lume) și anumite forme ale religiei (când nu sunt interpretate ca o întâlnire cu o putere preexistentă ce ne va salva) *ne ajută* să

concepem. Dar viziunea nu poate fi considerată o cunoştinţă. Dacă prin „cunoştinţă" se înţelege acel tip de enunţ care poate fi testat pe baza unor criterii publice, formulate explicit, atunci Hook are dreptate când spune că „toate cunoştinţele pe care le au oamenii sunt cunoştinţe ştiinţifice". Însă această utilizare a „cunoştinţei" nu face decât să ne forţeze să găsim o nouă terminologie pentru formele de discurs care nu sunt supuse unor asemenea criterii, dar care, cu toate acestea, ne sunt necesare. Dewey a încercat să elaboreze o astfel de terminologie în *A Common Faith*, în unele dintre remarcile sale mai hegeliene despre funcţiile sociale ale filosofiei şi în unele dintre remarcile sale la fel de hegeliene despre funcţia artei. În interpretarea mea, asta a făcut şi Tillich, iar uneori şi Heidegger.

Permiteţi-mi acum să reunesc îndoielile mele legate de metoda ştiinţifică cu încercarea mea de a face din „căutarea Fiinţei" un lucru respectabil. Aşa cum înţeleg eu problema, atât pragmatismul cât şi filosofia „Continentală" au un interes comun, acela de a demitiza o anumită concepţie tradiţională despre filosofie. Aceasta este concepţia despre o disciplină care uneşte rigurozitatea argumentativă, posibilă prin apelul la criterii comun împărtăşite, cu abilitatea de a decide probleme de importanţă majoră pentru vieţile noastre. Imaginea tradiţională a filosofiei este cea a unei discipline care va da naştere (dintr-un moment în altul) unor rezultate necontroversate referitoare la probleme de o importanţă fundamentală. Partea scientistă a pragmatismului – cel mai bine reprezentată de Hook – demitizează această imagine a filosofiei ca supraştiinţă, care foloseşte o metodă privilegiată şi care obţine astfel un tip de cunoaştere nedisponibil simplului om de ştiinţă a naturii. Partea holistă a pragmatismului – cel mai bine reprezentată de James – demitizează sugestia potrivit căreia rezultatele ştiinţelor naturii sunt suficiente pentru a conferi sens vieţilor noastre (şi corolarul că încercarea neştiinţifică de a face acest lucru este o activitate intelectuală de ordin secundar, care ar trebui mai degrabă să se mulţumească cu pictarea de tablouri sau scrierea de versuri, decât

să încerce să facă proză discursivă). Această parte a pragmatismului vrea să împiedice omul de știință a naturii să-și însușească rolul cultural pe care filosoful-ca-supra-om-de-știință l-a abandonat, ca și cum viziunea naturalistă asupra lumii ar fi suficientă pentru a servi scopurile pentru care zeii, Ideile platonice și Spiritul hegelian fuseseră inventate. Ea vrea ca acest rol cultural să *rămână* neexercitat.

Protestul lui Heidegger împotriva „metafizicii prezenței" și cel al lui Tillich împotriva „idolatriei" împărtășesc acest țel de demitizare a ideii că fie o supraștiință, fie o simplă știință, ne vor oferi ceea ce ne trebuie. Pentru ambii, pozitivismul și hegelianismul sunt două fețe ale aceleiași monede – încercarea de a fi metodici privitor la ceea ce nu admite metodă, de a folosi tehnici de relaționare a diferitelor părți ale lumii una cu alta în încercarea de a „ne închipui lumea învăluitoare ca pe un univers". Principala temă a filosofiei „Continentale" din secolul nostru a fost critica presupoziției comune lui Hegel și Carnap – că ceea ce contează este să fim „științifici" în sensul de a duce riguros la bun sfârșit o procedură (dialectică, inductivă, ipotetico-deductivă, analitică sau oricare alta). Așa cum Hook a demitizat „Ființa" în numele „metodei", Heidegger a demitizat „metoda" în numele „Ființei". Atât Hook cât și Heidegger au avut dreptate să demitizeze ceea ce au demitizat, însă ambii s-au trezit uneori folosind arme care aparțineau tradiției pe care o atacau. Aceste arme ar trebui acum aruncate.

Dacă le-am arunca – dacă am încerca să adoptăm un pragmatism fără metodă și o filosofie heideggeriană fără ontologie – atunci cred că Tillich, James și partea mai holistă și mai sincretică din Dewey ne-ar sugera cum am putea duce o viață intelectuală. Ea ar fi urmărită fără prea multe referiri la distincțiile tradiționale dintre cognitiv și noncognitiv, dintre „adevăr" și „consolare" sau dintre propozițional și nonpropozițional. În particular, ea nu va acorda prea multă importanță frontierei dintre „filosofie" și altceva, nici nu va încerca să atribuie roluri culturale distincte artei, religiei, științei și filosofiei. Ea se va debarasa de ideea că a existat un tip special de expert – filosoful

– care s-a ocupat de un anumit număr de subiecte (cum ar fi, de exemplu, Ființa, raționamentul, limbajul, cunoașterea, mintea). Ea nu va mai crede că „filosofia" e numele unei zone sacre care trebuie ferită de dușman. Practicanții din cadrul altor discipline nu vor mai veni la profesorii de filosofie pentru a-și „clarifica" adecvat conceptele (ca studenta lui Mary McCarthy care, după ce și-a terminat scurta ei povestire, a avut nevoie de ajutor pentru a introduce simbolurile).

Dacă ne-am putea debarasa de noțiunea că există un mod *wissenschaftlich* special de a ne ocupa de ideile „filosofice" generale (o noțiune pe care Dewey s-a străduit din răsputeri să o desființeze), atunci nu am mai avea atâtea dificultăți în conceperea întregii culturi, de la fizică la poezie, ca o activitate uniformă, permanentă, unică, în care diviziunile sunt doar instituționale și pedagogice. Asta ne-ar împiedica să facem o problemă morală din întrebarea unde să trasăm linia dintre „adevăr" și „consolare". Astfel am împlini misiunea părții sincretice și holiste a pragmatismului – partea care încearcă să conceapă ființele umane ca ocupându-se de același tip de rezolvare-de-probleme de-a lungul întregului spectru al activităților lor (ca ocupându-se *deja* de asta și, prin urmare, nefiind necesar să fie îndemnați să înceapă să se ocupe de ea).

Voi încheia într-un stil pragmatic adecvat, printr-o remarcă asupra importanței a ceea ce tocmai am spus despre o anumită problemă din cultura americană contemporană – disprețul față de liberalismul anti-ideologic american tradițional, pe care l-am menționat la început. Dewey și Hook au luptat împreună și cu mare succes împotriva tentațiilor pe care marxismul le oferea intelectualilor americani în anii '30. Și anume, ei au luptat împotriva tentației de a crede, așa cum facem noi americanii cu ușurință, că formele noastre domestice, naive de viață culturală fuseseră înlocuite printr-un import mult mai sofisticat. Staliniștii și niebuhrienii au fost pe aceeași lungime de undă când ne-au spus nouă, liberalilor americani, că suntem într-adevăr naivi. Dewey și Hook s-au distrat pe cinste demascându-i. Grație lor, cei mai mulți intelectuali americani din perioada de dinainte de război

nu s-au lăsat intimidați de profunzimea germană sau de subtilitatea franceză. Însă în zilele noastre situația e diferită. Unii dintre cei mai buni studenți ai noștri îl iau în serios pe Althusser. Ideea de „profunzime filosofică" plutește din nou în atmosferă și aceasta înseamnă, inevitabil, o călătorie înapoi pe Continent. Această călătorie în sine nu este un lucru rău, fără îndoială, însă e asociată cu ideea potrivit căreia liberalismul nu numai că e trivial din punct de vedere intelectual, însă trebuie să fie „datat". Prin urmare, acum avem spectacolul trist al unui „liberalism nechestionat", așa cum îl numise Hook (adică, ce încearcă să găsească o modalitate de a condamna tot ce se întâmplă rău în cercurile conducătoare americane) asociat cu o *Tiefsinnigkeit* specific filosofică, în pretenția că avem nevoie de „noi fundamente filosofice" pentru critica „societății burgheze contemporane" (adică, a democrațiilor parlamentare supraviețuitoare).

Ar fi absurd să punem eșecul de după război al curajului american pe seama prezenței sau absenței diferitelor concepții despre filosofie. Este vorba despre un fenomen mult mai masiv – pierderea speranței Americii de a conduce națiunile. E posibil ca frustrările și dilemele ultimelor patru decenii să fi făcut această pierdere inevitabilă. Însă nu pare inevitabil ca această pierdere să fi fost însoțită de sentimentul că ne-am dovedit nedemni din punct de vedere *moral* de rolul pe care odinioară crezusem că îl putem juca. Cred că în acest *Schadenfreude* îngăduitor își are originea ideea că experimentalismul deweyan, mișcarea intelectuală dominantă a unei epoci mai pline de speranță, nu era filosofie „reală", ci doar o apologie raționalizatoare a anumitor instituții.

Această ultimă sugestie are, desigur, miezul ei de adevăr. Cu siguranță că Dewey și urmașii săi au mizat pe faptul că politica reformatoare (pe plan intern și internațional) putea face ceea ce marxiștii credeau că numai revoluția poate face. Mai general, pragmatismul e acel tip de mișcare care e posibil doar în cadrul unui anumit gen de politică, cu un anumit gen de istorie. Dar, chiar dacă admitem toate acestea, ar trebui să refuzăm în continuare distincția discriminatorie dintre exprimarea spiritului

unei epoci şi al unui loc (şi, astfel, al diferitelor instituţii) în termeni filosofici, pe de-o parte, şi „filosofia adevărată", pe de altă parte. Noţiunea din urmă înseamnă, în cazul în care i se poate atribui o semnificaţie, o disciplină care ar produce *mai mult* decât o astfel de exprimare – care s-ar detaşa de o epocă şi un loc şi ar vedea limpede realitatea.

Astfel de noţiuni întruchipează speranţa că un nou jargon este pe cale să facă (în orice moment) ceea ce n-a făcut nici un jargon vechi – să ne conducă spre lucrurile însele, dezbrăcându-le de opinie, convenţie şi de contingenţele istorice. Ele reprezintă vechiul vis platonic. Dewey şi Hook au ajutat câteva generaţii de intelectuali americani să evite recăderea în acest vis, să evite „profunzimea filosofică" şi, astfel, să se întoarcă spre pericolele concrete, specifice epocii lor. Critica mea la adresa unora dintre tacticile lui Hook – cele pe care le-a adoptat atunci când s-a ocupat de unii dintre semenii săi, profesori de filosofie, opuse celor pe care le-a adoptat pe scena publică, mai vastă – s-a dorit a fi un ajutor pentru strategia lui demistificatoare, generală. Dacă pragmatismul (dezbrăcat de „metodă") şi filosofia „continentală" (dezbrăcată de „profunzime") s-ar reuni, ne-am putea afla într-o poziţie mai bună pentru a apăra liberalismul exemplificat de contribuţiile lui Hook la viaţa politică americană.

Texte şi mase amorfe

Asemeni multor altor discipline, critica literară oscilează între dorinţa de a îndeplini bine şi cu grijă sarcini mărunte şi dorinţa de a descrie marea imagine. În momentul de faţă ea se află la polul din urmă şi se străduieşte să fie abstractă, generală şi teoretică. Această situaţie a avut drept rezultat un viu interes al criticilor literari pentru filosofie, compliment pe care filosofii s-au grăbit să-l înapoieze. Acest schimb a fost folositor pentru ambele grupuri. Însă cred că apelând la ajutorul filosofiei, criticii literari sunt în pericolul de a lua filosofia prea în serios. Asta se va întâmpla în cazul în care ei vor considera că filosofii furnizează „teorii ale înţelesului" sau „teorii ale naturii interpretării", ca şi cum „cercetarea filosofică" a unor astfel de subiecte ar fi ajuns recent la „rezultate" noi şi interesante.

Filosofia oscilează de asemenea între o imagine de sine modelată după „ştiinţa normală" kuhniană, în care problemele mărunte sunt rezolvate pe rând, definitiv, şi o imagine de sine modelată după „ştiinţa revoluţionară" kuhniană, în care toate problemele filosofice vechi sunt înlăturate ca false probleme, iar filosofii sunt ocupaţi cu redescrierea fenomenelor într-un nou vocabular. Domeniul numit actualmente „teorie literară" a profitat în principal de al doilea tip de filosofie (care în ultima perioadă a devenit la modă în Franţa şi Germania). Totuşi, din nefericire, el a încercat adesea să se descrie ca profitând de primul tip de filosofie. El a folosit retorica scientistă caracteristică perioadei de început a filosofiei analitice. Întâlnim adesea critici folosind propoziţii care încep cu „Filosofia a dovedit...", pentru a formula o justificare în vederea adoptării unei anumite abordări

favorizate a unui text literar, sau a istoriei literare, sau a formării canonului literar.

Cred că ar fi mult mai bine dacă criticii şi-ar da seama că filosofia nu e nici pe departe mai capabilă decât critica literară să producă „rezultate definitive" (în sensul în care microbiologia ne poate arăta cum să dobândim imunitate la o anumită boală sau fizica nucleară cum să construim o bombă mai bună). Acest lucru n-ar trebui înţeles ca o „slăbiciune" nedorită a ambelor discipline, ci pur şi simplu ca o ilustrare a faptului că există o mulţime de domenii în care dezideratele nu sunt aceleaşi pentru toţi, aşa cum sunt în medicină sau în industria armamentului. Ar fi mai bine pentru critici să aibă pur şi simplu filosofi favoriţi (iar filosofii să aibă critici literari favoriţi) – favoriţi aleşi în conformitate cu propriile lor deziderate. Dacă un critic literar vrea să vadă marea imagine, să spună o mare povestire, atunci el va trebui să se angajeze, în cazul filosofilor, în acelaşi tip de elaborare-a-unui-canon ca şi în cazul romancierilor, poeţilor sau criticilor[1]. Aşa cum afirmă Geoffrey Hartman, „Teoria însăşi nu este decât un alt text; ea nu se bucură de un statut privilegiat"[2].

Nevoia de a avea o teorie generală (despre ceva atât de vast precum „interpretarea", sau „cunoaşterea", sau „adevărul", sau „înţelesul") este acel tip de nevoie pe care James şi Dewey au încercat să-l pună în lumină insistând, împreună cu Hegel, că teoria succede realizarea concretă şi nu e presupusă de aceasta. Potrivit acestei concepţii pragmatice, un stil „teoretic" – stilul „aristotelic" care depinde în mare măsură de definiţii sau stilul „galilean" care depinde de generalizări – este folositor în special în scopuri pedagogice, pentru a oferi formulări succinte ale unor realizări trecute. Când e aplicat criticii literare, pragmatismul le

[1] Vezi lucrarea mea „The Historiography of Philosophy: Four Genres", în *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty, J.B. Schneewind şi Quentin Skinner, Cambridge, 1984, unde apăr afirmaţia că datorită rolului pe care *Geistesgeschichte* l-a jucat în crearea canoanelor, ea a preluat rolul pe care sistemele filosofice (de tipul celor ilustrate de Leibniz şi Kant) îl deţinuseră anterior în cultura noastră.

[2] Geoffrey Hartman, *Criticism in the Wilderness*, New Haven, 1980, p. 242.

oferă criticilor motive să nu se preocupe de „științificitatea" lor și să nu se sperie de aparența de „subiectivitate" care rezultă din adoptarea unui stil narativ, neteoretic. El ne sugerează să nu ne temem de subiectivitate și nici să nu tânjim după o metodologie, ci să trecem pur și simplu la a ne lăuda eroii și a ne condamna ticăloșii, făcând comparații discriminatorii. El ne îndeamnă să nu încercăm să dovedim că alegerea eroilor ne-a fost impusă sau a fost sprijinită de principii plauzibile, anterioare. Pentru pragmatiști, a spune povestiri despre cum se îmbină textele noastre literare mai mult sau mai puțin favorite nu este o activitate distinctă, ci doar o specie a întreprinderii „filosofice" de a spune povestiri despre natura universului, ce subliniază toate lucrurile care ne plac cel mai mult sau cel mai puțin. Încercarea greșită de a fi „științifici" este o confuzie între o tactică pedagogică – aceea de a rezuma rezultatul povestirii cuiva în formule concise și pline de conținut – și o metodă de descoperire a adevărului.

În cele ce urmează, voi face mai întâi o descriere generală a concepției pragmatismului despre natura adevărului și a științei, pentru a completa schița pe care tocmai am oferit-o. Apoi îmi voi îndrepta atenția asupra noțiunii de „înțeles", așa cum este ea văzută din punct de vedere pragmatist. În ambele secțiuni voi argumenta în favoarea evitării sugestiei lui Dilthey de a elabora metavocabulare paralele, distincte, unul pentru *Geisteswissenschaften* și altul pentru *Naturwissenschaften*. Ceea ce ar trebui să presupunem, în schimb, este că dacă o doctrină filosofică nu e plauzibilă cu privire la analiza maselor amorfe, efectuată de către chimiști, atunci probabil ea nu se aplică nici analizei textelor, efectuată de către criticii literari.

Pragmatiștii afirmă că ideea tradițională potrivit căreia „adevărul este corespondență cu realitatea" este o metaforă uzată și lipsită de valoare practică. În cazul unora dintre afirmațiile adevărate – precum „pisica este pe rogojină" – putem găsi corespondenți în realitate, astfel încât să putem asocia părți ale afirmației cu părți ale porțiunii de realitate alese. Însă în cazul celor mai multe afirmații adevărate – ca „pisica *nu* este pe

rogojină" și „există numere infinite" și „plăcerea este mai bună decât durerea" – nu putem face acest lucru. Ba mai mult, nici măcar dacă am construi o schemă metafizică ce ar putea să găsească corespondenți în realitate pentru fiecare parte a *fiecărei* afirmații adevărate și o relație de prim ordin cu fiecare relație metalingvistică relevantă, nu ne-am îmbunătăți cu nimic situația. Căci tot ne-am confrunta cu întrebarea dacă limbajul de prim ordin pe care îl folosim „corespunde el *însuși* realității". Adică, ne-am pune în continuare întrebarea dacă discuția despre pisici, numere sau bunătate este modul cel bun de a împărți universul pe porțiuni, dacă limbajul nostru tranșează corect realitatea. Concluzia pragmatiștilor este aceea că intuiția potrivit căreia adevărul este corespondență ar trebui mai degrabă extirpată decât explicată[3]. Conform acestei concepții, noțiunea de realitate ca posedând o „natură" căreia este de datoria noastră să-i corespundem e doar o variantă suplimentară a ideii că zeii pot fi împăcați dacă incantăm cuvintele potrivite. Ideea că unul dintre vocabularele pe care omenirea le-a folosit pentru a vorbi despre univers este cel pe care îl preferă universul – cel care tranșează corect lucrurile – a fost o concepție destul de drăguță. Însă în prezent ea este prea uzată pentru a mai servi vreun scop.

Această linie a argumentului despre adevăr este întâmpinată de obicei prin schimbarea subiectului, de la adevăr spre factualitate. Se spune că știința se ocupă de fapte tari, iar celelalte domenii ale culturii ar trebui fie să imite, fie să-și mărturisească incapacitatea lor de a imita, respectul omului de știință pentru factualitatea brută. Aici pragmatistul invocă cea de-a doua linie a argumentului său. El oferă o analiză a naturii științei în interpretarea căreia celebra tărie a faptelor este un artefact produs de alegerea de către noi a unui joc de limbaj. Noi alcătuim jocuri în care un jucător pierde sau câștigă dacă se

[3] Vezi „Pragmatismul, Davidson și adevărul" (mai jos). În acel capitol argumentez că holismul lui Davidson din teoria înțelesului coincide cu rezultatul pragmatismului, o dată ce pragmatismul renunță la încercarea de a defini *adevărul* (invocând, de exemplu, noțiunea peirceană de „final ideal al cercetării").

întâmplă ceva clar și incontrolabil. Poate că într-un joc mayan cu mingea, echipa asociată cu o zeitate lunară pierde automat și este executată, dacă luna intră în eclipsă în timpul jocului. În pocker știm că am câștigat dacă, după împărțirea cărților de joc, avem chintă royală de o culoare puternică. În laborator o ipoteză poate fi discreditată dacă hârtia de turnesol se albăstrește sau dacă mercurul nu se ridică la un anumit nivel. Suntem de acord că o ipoteză a fost „verificată de lumea reală" dacă un computer afișează un anumit număr. În toate aceste cazuri tăria faptelor coincide de fapt cu tăria acordurilor anterioare din cadrul unei comunități asupra consecințelor unui anumit eveniment. Aceeași tărie triumfă în moralitate și în critica literară dacă, și numai dacă, comunitatea relevantă e la fel de fermă în legătură cu cine pierde și cine câștigă. Unele comunități nu iau prea în serios trișatul la cărți sau căsătoriile intertribale; însă în cazul altora, una sau alta din acestea două sunt decisive pentru tratamentul pe care ele îl aplică semenilor lor. Unele dintre „comunitățile interpretative" ale lui Stanley Fish te exclud dacă interpretezi „Lycidas" drept „realmente" despre intertextualitate. Altele te vor accepta numai dacă îl interpretezi astfel.

Această analiză pragmatistă a tăriei datelor pare să confunde forța fizică, cauzală a evenimentului cu simpla forță socială a consecințelor evenimentului. Se poate spune că atunci când Galilei a văzut prin telescopul său sateliții lui Jupiter, impactul asupra retinei sale a fost „tare" în sensul relevant, chiar dacă urmările lui au fost cu siguranță diferite pentru comunități diferite. Dacă pentru astronomii din Padua acest fapt n-a fost decât o anomalie suplimentară, care trebuia oarecum integrată într-o cosmologie mai mult sau mai puțin aristotelică, pentru admiratorii lui Galilei el a zdruncinat sferele cristaline odată pentru totdeauna. Însă s-ar putea argumenta că datum-ul *însuși* este complet real, indiferent de interpretările pe care le primește.

Pragmatistul are o atitudine diferită de cea a idealistului în ceea ce privește această chestiune. El e de acord că există ceva de genul unei rezistențe fizice brute – presiunea undelor de lumină asupra globului ocular al lui Galilei sau a pietrei asupra

ghetei Dr.-ului Johnson. Însă pentru el nu există nici o modalitate de transferare a acestei brutalităţi nonlingvistice în *fapte*, în adevărul propoziţiilor. Nu există nici o analogie între modul în care o pagină albă ia forma matriţei care o ştanţează şi relaţia dintre adevărul unei propoziţii şi evenimentul menţionat în acea propoziţie. Atunci când matriţa imprimă pagina albă, are loc ceva cauzal, însă în lume sunt aduse tot atâtea *fapte* câte limbaje există pentru descrierea acelei tranzacţii cauzale. Aşa cum spune Donald Davidson, nu cauzalitatea e subordonată unei descrieri, ci explicaţia. Faptele sunt entităţi hibride; adică, printre cauzele asertibilităţii propoziţiilor se numără atât stimulii fizici, cât şi alegerea noastră anterioară a răspunsului la astfel de stimuli. Afirmaţia că trebuie să dovedim respect faţă de fapte coincide cu afirmaţia că dacă ne angajăm într-un anumit joc de limbaj, atunci trebuie să jucăm după reguli. A pretinde respect faţă de forţele cauzale nemijlocite este un nonsens. Căci e ca şi cum am spune că pagina albă trebuie să respecte matriţa care o imprimă. Însă nici pagina albă şi nici noi nu avem de ales.

Tradiţia filosofică a tânjit după o modalitate de aproximare a pasivităţii totale a paginii albe. Pentru ea limbajul s-a interpus ca un tampon între noi şi lume. A regretat că diversitatea jocurilor de limbaj, a comunităţilor interpretative ne permite o gamă atât de variată de răspunsuri la presiunile cauzale. Ea ar vrea să fim maşini de manevrat afirmaţii adevărate ca răspuns „direct" la presiunile exercitate de realitate asupra organelor noastre. Din contră, pragmatiştii consideră că nu se mai pot trage foloase de pe urma metaforei limbajului ca mediind efectele forţelor cauzale. Iar dispariţia acestei metafore atrage după sine dispariţia noţiunii tradiţionale de limbaj ideal, sau de teorie empirică ideală, ca tampon ultra-subţire care traduce, cât se poate de direct, aluzia brutală a realităţii în afirmaţie şi acţiune.

Metaforele cu care pragmatistul ne sugerează să înlocuim această discuţie masochistă despre a fi tare şi direct sunt cele ale comportamentului lingvistic ca utilizare-de-unelte, ale limbajului ca modalitate de a stăpâni forţele cauzale şi de a le determina să facă ceea ce vrem, modificându-ne pe noi înşine şi mediul nostru

înconjurător pentru a ne potrivi aspirațiilor noastre. În opoziție cu adversarul său realist, pragmatistul exaltă spontaneitatea cu prețul receptivității. Procedând astfel, el își dovedește recunoștința față de romantism și față de idealismul absolut. Însă pragmatistul nu încearcă să-și justifice metaforele printr-un argument filosofic – pretinzând că a făcut o nouă descoperire despre natura universului sau a cunoașterii, care dovedește că natura adevărului e altfel decât se crezuse. El renunță la apelurile aristotelice la natura unui lucru sau altul. În schimb, ne spune, asemeni lui Dewey, povestiri despre modul în care cursul gândirii occidentale a fost alterat de metaforele pe care el le detestă. Tehnica pe care o aplică în filosofie este acel stil narativ, homeric pe care îl recomandă și criticului literar. Recomandarea pe care el o face criticului nu-și are temeiul într-o teorie a criticii sau a literaturii, ci într-o povestire ale cărei detalii speră că le va putea completa cu ajutorul criticului literar. Filosoful pragmatist are de spus o povestire despre cărțile lui favorite și mai puțin favorite – cum ar fi de exemplu, textele lui Platon, Descartes, Hegel, Nietzsche, Dewey și Russell. El ar vrea ca alți oameni să aibă de spus povestiri despre alte succesiuni de texte, despre alte genuri – povestiri care să se potrivească cu ale lui. El nu apelează la cele mai recente descoperiri filosofice despre natura științei sau a limbajului, ci la existența unor concepții despre aceste probleme care să se armonizeze cu anumite concepții despre alte probleme, pe care alți oameni (de exemplu, criticii contemporani care caută marea imagine) le dețin.

În cele de mai sus am fost de acord cu Walter Michaels, a cărui operă leagă pragmatismul american de o descriere în maniera lui Fish a naturii interpretării. Michaels rezumă această atitudine în următoarea afirmație: „Credințele noastre nu sunt obstacole între noi și înțeles, dimpotrivă, ele sunt tocmai cele care fac posibil înțelesul"[4]. Descrierea pe care eu o fac pragmatismului

[4] Walter Michaels, „Saving the Text", *Modern Language Notes*, p. 93 (1978), p. 780. Vezi și Jeffrey Stout, „What Is the Meaning of a Text?", *New Literary History*, 14 (1982), pp. 1-12.

e astfel concepută încât să demonstreze că această afirmaţie poate fi cel mai bine interpretată drept un corolar al afirmaţiei mai generale că teoriile noastre, credinţele noastre, limbajele noastre, conceptele noastre – tot ceea ce Kant a situat de partea „spontaneităţii" – nu trebuie considerate drept scuturi împotriva tării datelor, cu atât mai puţin drept văluri între noi şi obiecte, ci drept modalităţi de a determina forţele cauzale ale universului să lucreze pentru noi. În cazul textelor, aceste forţe nu fac decât să imprime mici reproduceri pe retina noastră. Din acel moment depinde de noi cum valorificăm aceste reproduceri spunând o povestire despre relaţia lor cu alte texte, sau despre intenţiile autorului ei, sau despre ceea ce face ca viaţa să merite trăită, sau despre evenimentele secolului nostru, sau despre incidentele din propria noastră viaţă, sau despre orice altceva care pare adecvat într-o situaţie dată. Întrebarea dacă vreuna dintre aceste povestiri *este realmente* adecvată e asemănătoare cu întrebarea dacă hilomorfismul aristotelic sau matematizarea galileană sunt *realmente* adecvate pentru a descrie mişcarea planetară. Din punctul de vedere al unei filosofii pragmatiste a ştiinţei, o astfel de întrebare nu are nici un rost. Singura problemă este aceea dacă descrierea planetelor într-un limbaj sau în celălalt ne permite să spunem povestiri despre ele care să se potrivească cu toate celelalte povestiri pe care vrem să le spunem.

Oricine argumentează pornind de la o filosofie pragmatistă a ştiinţei spre o filosofie în maniera lui Fish a interpretării literare, va trebui totuşi să justifice diferenţa *aparentă* dintre chimie şi critică. *Pare* să existe o diferenţă între obiectele tari cu care se ocupă chimia şi cele slabe cu care se ocupă criticii literari. Această diferenţă aparentă a dat naştere tuturor teoriilor neodiltheyene care insistă asupra unei distincţii între explicaţie şi înţelegere şi tuturor teoriilor neo-saussuriene care insistă asupra unei distincţii între mase amorfe şi texte. Pragmatistul protestează împotriva ambelor distincţii, însă trebuie să admită că există o diferenţă prima facie, care trebuie justificată. Căci atunci când chimiştii spun că aurul este insolubil în acidul azotic, se pune capăt problemei. Însă atunci când criticii spun că

problema textului *The Turn of the Screw*, sau a lui *Hamlet*, sau a oricărui alt text, este de nerezolvat cu aparatul Noii critici, a criticii psihanalitice sau a criticii semiotice, aceasta nu este decât o invitație pentru respectivele școli critice să distileze licori și mai puternice.

Modul idealist al lui Kant de a trata această diferență a devenit canonic. El a crezut că obiectele tari sunt cele pe care le constituim potrivit unor *reguli* – reguli stabilite de conceptele de necesitate inserate în facultățile noastre transcendentale – pe când obiectele slabe sunt cele pe care le constituim fără a ne supune nici unei reguli. Această distincție – suportul transcendental al distincției tradiționale cognitiv versus estetic – este nesatisfăcătoare pentru temeiurile dialectice oferite de Hegel și pentru cele evolutive oferite de Dewey. Nu se poate formula o regulă fără a spune ce se va întâmpla atunci când ea va fi încălcată. De îndată ce facem asta, întrebarea dacă să rămânem credincioși regulii devine interesantă. În momentul în care începem, o dată cu Hegel, să considerăm regulile drept stadii istorice sau produse culturale, estompăm distincția kantiană dintre comportament determinat de reguli și comportament ludic. Dar, pe câtă vreme Hegel trebuie să considere știința naturii drept o formă timpurie și primitivă a conștiinței de sine a Spiritului, Dewey poate considera chimia, critica literară, paleontologia, politica și filosofia progresând cot la cot – camarazi egali cu interese diferite, care se deosebesc *numai* prin aceste interese, nu și prin statutul lor cognitiv. James și Dewey au apreciat argumentul lui Kant că nu putem compara credințele noastre cu ceva care nu este o credință, pentru a vedea dacă ele corespund. Însă ei au arătat că prin asta nu se înțelege că nu există nimic în afara noastră *despre* care să avem credințe. Independența *cauzală* a aurului sau a textului de chimistul sau criticul curios, nu înseamnă că el fie poate, fie trebuie, să realizeze sarcina imposibilă de a elibera obiectul ales de preocupări umane, de a-l vedea așa cum este el în sine, iar apoi de a vedea cum credințele noastre se ridică la înălțimea lui. Prin urmare, trebuie să ne debarasăm de distincția lui Kant dintre compunerea aurului prin sinteze guvernate de reguli și compunerea textelor prin sinteze libere și ludice.

Pragmatiştii înlocuiesc această formulare idealistă cu o acceptare totală a încăpăţânării brute, inumane, cauzale a aurului sau a textului. Însă ei consideră că aceasta n-ar trebui confundată cu o încăpăţânare *intenţională*, cu o insistenţă de a fi *descrise într-un anumit mod*, în modul lor *propriu*. Dat fiind un acord anterior asupra jocului de limbaj, obiectul ne poate determina să avem credinţe, însă nu ne poate sugera credinţe pe care să le avem. El nu poate decât să facă lucruri la care practicile noastre vor reacţiona cu schimbări dinainte programate de credinţe. Prin urmare, atunci când i se cere să interpreteze diferenţa simţită între obiecte tari şi obiecte slabe, pragmatistul spune că aceasta se reduce la diferenţa dintre regulile unei instituţii (chimia) şi cele ale alteia (critica literară). El e de acord cu Stanley Fish că „toate faptele sunt instituţionale, [că] ele sunt fapte numai în virtutea instituirii anterioare a unor astfel de [dimensiuni de evaluare concepute social]"[5]. Singura modalitate de a obţine un fapt noninstituţional ar fi aceea de a găsi un limbaj în care să descriem un obiect, limbaj care să fie pe atât de puţin al nostru, pe cât de mult al obiectului însuşi, asemeni puterilor cauzale ale acestuia. Dacă renunţăm la această fantezie, atunci nici un obiect nu va părea mai slab decât altul. Ci mai degrabă, unele instituţii vor părea mai diverse pe plan intern, mai complicate, mai certăreţe decât altele, cu privire la dezideratele fundamentale.

Cam atât despre concepţia pragmatistului despre adevăr şi despre ştiinţă. În cele ce urmează, mă voi concentra asupra unor probleme ridicate de colegul meu E. D. Hirsch, Jr. Hirsch a

---

[5] Stanley Fish, *Is there a Text in This Class?*, Cambridge, Mass., 1980, p. 198. Bineînţeles că nici aurul şi nici textul nu sunt instituţionale, atunci când sunt considerate centrul puterii cauzale – de a rezista atacurilor unui acid sau de a determina anumite modele să apară pe retină. Folosind un vocabular cauzal putem spune că acelaşi obiect este stimulul pentru multiple utilizări ale limbajului. Dar îndată ce solicităm *fapte* despre obiect, ne întrebăm cum ar trebui descris obiectul într-un anumit limbaj, iar acel limbaj este o instituţie. Faptul că mai multe comunităţi diferite fac comentarii asupra aceluiaşi obiect nu înseamnă, *pace* critica lui Richard Wollheim la adresa lui Fish, că obiectul ne poate ajuta să decidem cărei comunităţi să-i aparţinem.

argumentat în favoarea posibilității interpretării obiective, făcând o distincție între izolarea sensului unui text (sarcină căreia i se aplică testele firești ale obiectivității istorice) și relaționarea acelui sens cu altceva. Hirsch numește cea din urmă activitate descoperirea unei *semnificații* în text, care e opusă descoperirii *înțelesului* său. Sunt de acord cu Hirsch că avem nevoie de astfel de distincții și, de asemenea, că „nu există clivajul atât de des pomenit dintre gândirea în științele naturale și gândirea în științele umaniste"[6]. Cred că el are dreptate să sugereze că filosofia științei și teoria literară ar trebui să se completeze reciproc. Însă cred că distincția lui dintre „înțeles" și „semnificație" este înșelătoare în anumite privințe. Strategia mea holistă, caracteristică pragmatismului (și în particular lui Dewey), este de a reinterpreta fiecare dintre aceste dualisme ca pe o blocare, pe moment convenabilă, a unor regiuni de-a lungul unui spectru și nu ca pe recunoașterea unei diviziuni ontologice, metodologice sau epistemologice. Prin urmare, voi construi un astfel de spectru și-l voi folosi pe post de dispozitiv cu funcție euristică, pentru a comenta dualismul lui Hirsch.

În tabelul de mai jos există o coloană pentru texte și una pentru mase amorfe, o diviziune care corespunde în mare lucrurilor făcute și lucrurilor descoperite. Gândiți-vă la un text paradigmatic ca la ceva enigmatic care a fost spus sau scris de către membrii unui trib primitiv, de către Aristotel sau de către Blake. Artefactele nonlingvistice, cum ar fi vasele de lut, reprezintă cazuri de frontieră ale textelor. Gândiți-vă la o masă amorfă ca la ceva pe care îl supuneți analizei omului de știință a naturii, mai degrabă decât cuiva din științele umaniste sau din cele sociale – ceva care s-ar putea dovedi a fi o bucată de aur, de exemplu, sau stomacul fosilizat al unui stegozaur. O pungă de plastic mototolită este un caz de frontieră al maselor amorfe. Cea mai mare parte a reflecției filosofice despre obiectivitate – cea mai mare parte a epistemologiei și a filosofiei științei – s-a concentrat asupra maselor amorfe. Cea mai mare parte a discuției

[6] E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven, 1967, p. 264.

despre interpretare s-a concentrat asupra textelor. Cred că multe dintre controversele legate de obiectivitatea interpretării ar putea fi soluţionate insistându-se, pe cât de mult posibil, asupra paralelismului text-masă amorfă. În particular, cred că dacă pornim de la o filosofie kuhniană a ştiinţei, putem păstra cea mai mare parte din ceea ce Hirsch vrea să spună despre validitatea interpretării. Prin urmare, aş vrea să-l conving pe Hirsch că viziunea lui se împacă cu tipul de pragmatism Dewey-Wittgenstein-Davidson-Kuhn pe care eu îl susţin.

Texte	*Mase amorfe*
I. Trăsăturile fonetice sau grafice ale unei inscripţii (aici e în discuţie filologia).	I. Aspectul senzorial şi aşezarea spaţio-temporală ale unei mase amorfe (aici e în discuţie evitarea iluziei perceptive).
II. Ce ar răspunde autorul, în condiţii ideale, la întrebările despre inscripţia lui, întrebări formulate în termeni pe care el să îi poată înţelege imediat.	II. Adevărata esenţă a masei amorfe ascunsă în spatele aparenţelor ei – cum ar descrie Dumnezeu sau Natura masa amorfă.
III. Ce ar răspunde autorul, în condiţii ideale, la întrebările *noastre* despre inscripţia lui – întrebări pe care pentru a le înţelege ar trebui să fie reeducat (gândiţi-vă la un primitiv educat la Cambridge, la un Aristotel care i-a asimilat pe Freud şi pe Marx), dar care sunt uşor de înţeles pentru o comunitate interpretativă din prezent.	III. Masa amorfă aşa cum e ea descrisă de acest sector al ştiinţei *noastre* „normale" care se specializează în mase amorfe de acest tip (de exemplu, o analiză de rutină efectuată de un chimist sau o identificare de rutină efectuată de un biolog).
IV. Rolul textului în concepţia revoluţionară a cuiva despre succesiunea de inscripţii căreia îi aparţine textul (inclusiv sugestii revoluţionare despre care este acea succesiune) – de exemplu, rolul unui text aristotelian pentru Heidegger sau al unui text al lui Blake pentru Bloom.	IV. Masa amorfă aşa cum e ea descrisă de un revoluţionar ştiinţific, adică, de cineva care vrea să refacă chimia sau entomologia sau orice altceva, astfel încât analizele chimice sau taxonomiile biologice „normale" în prezent să fie dezvăluite drept „simple aparenţe".

V. Rolul textului în concepția cuiva despre ceva diferit de „genul" căruia îi aparține textul – ca de exemplu, relația lui cu natura omului, cu scopul vieții mele, cu politica zilelor noastre și așa mai departe.	V. Locul masei amorfe sau a acelui *tip* de masă amorfă în concepția cuiva despre ceva diferit de știința căreia i-a fost repartizată masa amorfă (de exemplu, rolul aurului în economia internațională, în alchimia secolului al XVI-lea, în viața imaginară a lui Alberich, în viața mea imaginară și așa mai departe, ca opus rolului său în chimie).

Numerele II-V din coloana „texte" pot fi considerate patru înțelesuri posibile ale „înțelesului": aceleași numere din coloana „mase amorfe" pot fi considerate tot atâtea înțelesuri ale „naturii". Cele patru cincimi de la capătul tabelului reprezintă patru definiții ale fiecărui termen, aranjate pe nivele. Elementul pe care pragmatistul îl preia din filosofia științei, elementul care îi condiționează atitudinea față de întrebările din teoria literară, este afirmația sa că definiția de la nivelul II din coloana corespunzătoare „maselor amorfe" este o noțiune nefolositoare. *Anti*pragmatistul din filosofia științei și filosofia limbajului (de exemplu, Kripke, Boyd) este filosoful care crede că există lucruri ca „naturi adevărate" sau „esențe adevărate". Dar pentru pragmatist nu putem distinge decât esențe nominale mai bune sau mai rele – descrieri mai mult sau mai puțin folositoare ale maselor amorfe. Din punctul său de vedere, nu avem nevoie de noțiunea de convergență a cercetării științifice spre ceea ce este realmente masa amorfă, în ea însăși. Prin urmare, filosoful pragmatist al științei ar putea fi tentat să interpreteze distincția lui Hirsch dintre „înțeles" și „semnificație" drept o distincție între înțeles *in se* și înțeles *ad nos* și să-l concedieze pe Hirsch ca fiind un aristotelian întârziat care încă n-a înțeles că toate esențele sunt nominale[7].

---

[7] Pentru dezbaterea problematicii realism-pragmatism în filosofia științei, vezi, de exemplu, W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London, 1981 și o folositoare colecție de eseuri despre Kuhn, *Paradigms and Revolutions*, ed. Gary Gutting, Notre Dame, 1980. Cea mai bună afirmare recentă a cazului pragmatist este cartea lui Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981.

O astfel de concediere ar fi mai mult decât nechibzuită. Căci *există* evident ceva numit „intenţia autorului" pe care o putem folosi şi chiar o folosim pentru a conferi sens nivelului II în cazul textelor, dar pe care n-o putem folosi pentru a conferi sens nivelului II în cazul maselor amorfe. *Singura* diferenţă interesantă între texte şi mase amorfe este că ştim cum să construim şi să apărăm ipoteze despre intenţiile autorului într-un caz dar nu şi în celălalt. Reinterpretând re-lectura lui Vico de către Hirsch, aş afirma că sâmburele de adevăr din „intuiţia lui Vico, potrivit căreia numai domeniul uman este cognoscibil în mod veritabil, nu şi domeniul naturii"[8] îl constituie faptul că nivelul II are sens doar pentru texte nu şi pentru mase amorfe. Aş afirma, de asemenea, că sursa filosofiei realiste antipragmatiste a ştiinţei este încercarea, caracteristică Iluminismului, de a pune „Natura" în locul lui Dumnezeu – încercarea de a face din ştiinţa naturii mai degrabă o modalitate de supunere faţă de voinţa unei puteri diferite de noi, decât o simplă facilitare a schimbului nostru cu lucrurile din jur. Potrivit descrierii mele, idealul de cunoaştere perfectă este cunoaşterea plină de înţelegere pe care o avem uneori despre starea de spirit a altei persoane. Epistemologiile realiste au fost încercări nereuşite de a transfera acest tip de cunoaştere asupra cunoaşterii noastre despre mase amorfe. Aşa cum a spus Nietzsche, „Conceptul de substanţă [este] o consecinţă a conceptului de subiect; şi nu invers"[9]. Astfel, interpretările realiste ale ştiinţei naturii sunt încercări fără perspective de a face ştiinţa fizică să imite *Geisteswissenschaften*. Însă, o dată ce renunţăm la animismul primitiv şi la formele mai sofisticate de antropomorfizare a naturii încercate de Platon şi Aristotel, putem admite că masele amorfe pot fi descrise aşa cum ne convine pe moment – că ele nu au un „interior" aşa cum au persoanele. Deci, pe câtă vreme Hirsch vrea să facă filosofia realistă a ştiinţei să arate bine pentru a face „înţelesul" de la

[8] E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, p. 273.

[9] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann, New York, 1967, par. 485. (Versiunea românească în Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. Claudiu Baciu, Editura Aion, 1999, paragraful 485, p. 319 (n. tr.).)

nivelul II să arate bine pentru texte, eu vreau să fac exact opusul. Vreau să accept tot ceea ce spune Hirsch despre validitatea obiectivă a cercetării înțelesului (în acest sens) pentru a face filosofia realistă a științei să arate rău. Vreau să insist că *putem* avea ceea ce vrea Hirsch la nivelul II pentru texte, tocmai pentru a demonstra că *nu putem* avea nimic de genul acesta pentru masele amorfe.

Dar, chiar dacă sunt de acord cu Hirsch că putem fi la fel de obiectivi atât în ceea ce privește mintea autorului, cât și compoziția chimică a unei mase amorfe, nu sunt de acord cu modul în care el trasează distincția dintre înțeles și semnificație. Hirsch definește acești termeni în următorul pasaj: „«înțelesul» se referă la întregul înțeles verbal al unui text, iar «semnificația» la înțelesul textual în relație cu alt context, adică, cu altă minte, cu altă epocă, cu un subiect mai vast, cu un sistem de valori străin și așa mai departe. Cu alte cuvinte, «semnificația» este înțelesul textual legat de un context, de orice context într-adevăr, dincolo de sine însăși"[10]. Aceste definiții îi permit să spună că „din perspectiva cunoașterii, critica validă e dependentă de interpretarea validă"[11], unde „critica" înseamnă descoperirea semnificației, iar „interpretarea" descoperirea înțelesului. Aceste distincții interrelaționate se sprijină pe afirmația lui Hirsch că dacă „n-am putea distinge conținutul conștiinței pe contextele sale, n-am putea cunoaște absolut nici un obiect din lume"[12].

Din punctul meu de vedere wittgensteinian, discuția husserliană a lui Hirsch despre conținuturi ale conștiinței și obiecte intenționale, poate fi înlocuită cu discuția despre capacitatea noastră de a fi de acord cu ceea ce gândim – adică, de a fi de acord cu acceptarea unor enunțuri care folosesc aceleași expresii de referință, chiar dacă nu suntem de acord cu privire la valoarea de adevăr a altora. Asemeni lui Wittgenstein, eu consider că discuția despre „intuiție" (și despre „conștiință" și „intenționalitate") este un truc inutil – incapabil să explice

[10] E. D. Hirsch, Jr., *Aims of Interpretation*, Chicago, 1976, p. 3.
[11] E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, p. 162.
[12] E. D. Hirsch, Jr., *Aims of Interpretation*, p. 3.

cum utilizăm noi limbajul şi de care nu avem nevoie dacă vom considera această utilizare drept primitivă[13]. Pentru pragmatism cunoaşterea nu este o relaţie între minte şi obiect, ci capacitatea de a ajunge la acord folosind persuasiunea şi nu forţa. Din acest punct de vedere, distincţia dintre un obiect X şi contextul în care el este aşezat nu e altceva decât distincţia dintre două seturi de enunţuri – în linii mari cele care folosesc cuvântul X şi sunt în prezent presupuse şi nediscutate şi cele care sunt în prezent supuse dezbaterii. Nu există nici o altă modalitate de a identifica un obiect decât aceea de a vorbi despre el – de a-l aşeza în contextul altor lucruri despre care vrem să vorbim. (Consider că aceasta este una dintre moralele criticii lui Wittgenstein la adresa ideii de definiţie ostensivă). Ceea ce ştim atât despre texte, cât şi despre mase amorfe, se reduce la modurile în care acestea sunt legate de celelalte texte şi mase amorfe menţionate în sau presupuse de enunţurile pe care le folosim pentru a le descrie. La nivelul I, un text al lui Aristotel nu este decât acel lucru pe care îl găsim pe o anumită pagină, care are o anumită formă vizuală atunci când e tipărit în anumite caractere şi aşa mai departe. La nivelul II, înţelesul unui text al lui Aristotel este orice ar spune despre el un Aristotel care n-a fost reeducat, de exemplu. La nivelul III, el este ceea ce spune despre el cineva precum Werner Jaeger; la nivelul IV el este ceea ce spune Heidegger despre el; la nivelul V, el este ceea ce spun eu despre el aici.

---

[13] Problema dacă ne putem permite să fim atât de dezinteresaţi în ceea ce priveşte conştiinţa şi intenţionalitatea, constituie subiectul disputei dintre Daniel Dennett şi John Searle. În „Contemporary Philosophy of Mind" şi „Comments on Dennett" l-am apărat pe Dennett împotriva lui Searle, iar Dennett obiectează la unele părţi din această apărare în „Comments on Rorty", apărute toate în *Synthèse*, 53 (1982). O dispută înrudită este aceea cât de în serios să luăm noţiunea de „referinţă". Kripke e cel mai bun exemplu de filosof care o ia foarte în serios. Pentru cazul opus lui Kripke, vezi Donald Davidson, „Reality Without Reference", în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984; Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*; şi lucrarea mea „Is There a Problem about Fictional Discourse?", în *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.

Este o eroare să ne întrebăm ce rămâne *neschimbat* la fiecare nivel, ca și cum am fi în căutarea unui substrat durabil al schimbărilor descrierilor. Pentru ca persuasiunea și comunicarea și, astfel, cunoașterea să fie posibile, avem nevoie de acel *know-how* lingvistic necesar pentru a trece de la un nivel la altul. Pentru a justifica dobândirea acestui *know-how* nu trebuie să postulăm un obiect – textul însuși, sau adevăratul înțeles al textului, sau masa amorfă însăși, sau adevărata esență a masei amorfe – care să fie prezent în conștiință la fiecare nivel. Nu trebuie decât să ajungem la un acord privitor la acel ceva despre care vorbim, iar aceasta înseamnă a ajunge la un acord asupra unui număr rezonabil de enunțuri care folosesc termenul relevant. Enunțuri la *orice* nivel vor îndeplini cerința. Tradiția epistemologică comună lui Hirsch și „teoriei autonomiei semantice" (pe care Hirsch o atribuie Noii Critici și deconstructiviștilor) susține că unul dintre aceste nivele trebuie să fie selectat în calitate de „cel despre care *realmente* vorbim" la fiecare din celelalte nivele. Pentru ambele, cunoașterea sensului la acest nivel constituie fundamentul discuției pentru toate celelalte nivele. Însă, din câte îmi dau eu seama, această doctrină comună este analoagă doctrinei împărtășite de empirismul fenomenalist și de replica realistă actuală împotriva fenomenalismului – și anume, doctrina potrivit căreia fie nivelul I (pentru fenomenalism), fie nivelul II (pentru realism) se bucură de un statut privilegiat (în cazul maselor amorfe), deoarece este cel care „determină referința". Dintr-o perspectivă pragmatistă, această idee de a privilegia un nivel și de a-l propune drept fundament al cercetării este încă una din multele încercări nefericite de a salva ideea adevărului corespondență. Atât Hirsch cât și adversarii săi sunt prea preocupați de textualitatea specifică textelor, la fel cum Kripke și adversarii săi sunt prea preocupați de caracterul amorf specific maselor amorfe. Decât să încercăm să diagnosticăm asemănarea, mai bine să dizolvăm atât textele cât și masele amorfe în noduri în cadrul unor țesături trecătoare de relații.

Din nefericire, critica încercărilor de a privilegia anumite nivele a dat naştere unui tip de relativism stupid potrivit căruia concepţiile despre mase amorfe ale misticilor idiosincratici ai naturii sunt „la egalitate cu" concepţiile profesorilor de chimie (ca în cazul lui Feyerabend), iar interpretările prin asociaţii libere ale textelor sunt „la egalitate cu" interpretările filologice sau istorice obişnuite. În acest context, „la egalitate cu" înseamnă „la egalitate din punct de vedere epistemologic". Astfel interpretată, afirmaţia este adevărată, dar trivială. Oricine, oricât de nebun ar fi, poate deveni, din câte ştiu din surse *epistemologice*, autorul unei noi descrieri geniale a înţelesurilor unor texte sau a naturii unor mase amorfe. Timpul va hotărî, însă epistemologia nu – nici filosofia ştiinţei, nici semiotica şi nici o altă teorie care pretinde că oferă o taxonomie a tuturor ideilor noi, strălucite, posibile, a tuturor viitorurilor posibile. La urma urmelor a trebuit să ne închipuim o filosofie a ştiinţei cu totul nouă, pentru a ne ocupa de Galilei şi prietenii săi şi o estetică cu totul nouă pentru a ne ocupa de Duchamp şi prietenii *săi*. Pe viitor, ori de câte ori cineva va face ceva original şi uluitor care să nu se mai potrivească cu povestirile pe care am fost obişnuiţi să le spunem va trebui să rescriem acest povestiri despre cum se potrivesc împreună teoriile ştiinţifice, picturile, poeziile sau eseurile literare.

Răspândirea recentă a ceea ce am numit „relativism stupid" – inferenţa greşită de la „nici o diferenţă epistemologică" la „nici un criteriu de alegere obiectiv" – i-a determinat pe scriitorii ca Hirsch să încerce să alcătuiască teorii generale ale interpretării, teorii care să ne ajute să păstrăm ideea de „interpretare corectă a textului", opusă celei de „interpretare bună în anumite scopuri". Sunt de acord cu Fish că nu avem nevoie decât de cea din urmă noţiune şi nu consider, *pace* Hirsch, că înainte de a putea atribui sensuri la alte nivele, trebuie să atribuim un sens unui text la nivelul II. Prin obiectivitate înţeleg abilitatea de a ajunge la un acord în ceea ce priveşte problema dacă un set special de deziderate a fost sau nu satisfăcut. Prin urmare, cred că putem avea cunoaştere obiectivă la orice nivel, fără a fi necesar să avem o asemenea cunoaştere şi la un altul.

În discuția precedentă despre Hirsch am încercat să sugerez că filosofia limbajului și epistemologia nu trebuie luate atât de în serios precum le-a luat el și adversarii săi. Nu cred că filosofii au descoperit sau vor descoperi ceva despre natura cunoașterii, a limbajului, a intenționalității sau a referinței care să schimbe radical viața criticilor, a istoricilor sau a antropologilor. Ei nu au cunoștințe tehnice independente, ci doar povestiri care pot fi folosite pentru a completa sau sprijini alte povestiri. O disciplină care oscilează către atomism, de exemplu, va avea nevoie de teorii atomiste ale înțelesului, iar una care oscilează către holism, va avea nevoie de teorii holiste. Sunt de acord cu Geoffrey Hartman că n-ar trebui să ne străduim prea tare să separăm filosofia de critica literară, și nici figura filosofului de cea a criticului. Modul corect de a proceda mi se pare cel în care Derrida, Hartman, Bloom și de Man împletesc texte și considerații „literare" și „filosofice", ignorând frontierele dintre genurile tradiționale. Și asta deoarece cred că testul adevărului filosofic nu constă nici în „analizele corecte" ale conceptelor individuale (cum ar fi cel de „înțeles", sau de „intenționalitate"), nici în coerența internă între sute de astfel de analize legate într-un sistem filosofic, ci doar în coerența unui astfel de sistem cu restul culturii, o cultură care sper că va fi în continuare la fel de *ondoyant et divers* precum cea a democrațiilor occidentale în prezent.

Aceasta înseamnă că testul unei teorii filosofice a dreptății, sau a înțelesului, sau a adevărului (sau, în această privință, a filosofiei) este cât de bine se potrivește ea cu cea mai bună activitate efectuată în prezent în biochimie și critică literară, de exemplu. Tocmai datorită faptului că filosofia se ocupă de concepte folosite pretutindeni – atât în domenii în care oamenii analizează texte, cât și în cele în care analizează mase amorfe – ea nu este în măsură să stabilească legea nici unuia dintre ele. Ideea potrivit căreia filosofia e o problemă de inter-schimburi cu științele „tari" este destul de familiară. După părerea mea, ideea că inter-schimburile se extind și la nivelul domeniilor mai slabe combinată cu scepticismul privitor la distincția tare/slab începe

să se impună o dată cu Hegel și este cel mai bine dezvoltată de hegelianismul naturalizat al lui Dewey. Oamenii de ambele părți ale hotarului artificial trasat de Dilthey (un hotar schițat, din păcate, și de către Hegel, în propria lui distincție dintre Natură și Spirit, distincție pe care Dewey a făcut tot posibilul s-o estompeze) se împotrivesc acestei idei. De partea „masei amorfe" (o parte de care se găsesc mulți filosofi „analitici"), încă e valabilă credința împărtășită și de Quine, că „filosofia științei [destul de tari] este îndeajuns filosofie". De partea „textului" (unde se găsesc o mulțime de filosofi „continentali") încă e larg răspândită opinia potrivit căreia a crede că aceeași combinație de concepte va funcționa de ambele părți ar fi o naivitate „pozitivistă" – o neglijare a textualității textelor. Însă recent, atât filosofii „analitici" cât și cei „continentali" au sugerat că, o dată ce holismul comun lui Quine și Gadamer va fi împins câțiva pași mai încolo, el nu se va mai putea limita la una din părțile distincției text/masă amorfă, ci va estompa această distincție. Acesta mi se pare rezultatul muncii prestate de către Donald Davidson și Mary Hesse de o parte a Canalului și de către Lorenz Krüger și Wolf Lepenies de cealaltă. Dacă această muncă va fi continuată, atunci s-ar putea ca filosofii francezi și germani să înceteze să mai recurgă la „pozitivism" ca la omul negru pentru a-și speria studenții, iar filosofii britanici și americani să înceteze să chicotească agitați la pomenirea cuvântului „hermeneutică".

În acest eseu am citat o mulțime de concepții filosofice discutabile – concepții despre înțeles de tipul celei a lui Davidson, concepții despre știință de tipul celei a lui Kuhn, concepții despre intenționalitate de tipul celei a lui Dennett – pentru a sprijini ceva de genul concepției discutabile a lui Fish despre interpretarea literară. Cred că ambele părți ale diviziunii filosofie/critică sunt la fel de discutabile și că, dacă teoreticienii literari ar recunoaște asta, ei ar putea folosi mai liber și mai flexibil textele filosofice în loc de a le trata ca pe niște mase amorfe ce trebuie digerate sau respinse. Ei ar putea face asta implicându-se mai degrabă în argumente filosofice decât

presupunând că cercetarea filosofică, tehnică, specializată va produce ceva comparabil cu raportul unei laborant.

Generalizarea acestei schimbări de atitudine ne-ar ajuta să acceptăm concepția lui Hartman, potrivit căreia critica literară este un gen la fel de respectabil și nonparazit precum liricul sau precum contribuțiile la *Chemical Abstracts*. Ea ne-ar ajuta de asemenea să înțelegem că criticii nu au mai mult sau mai puțin nevoie de o „teorie generală a interpetării" decât au poeții de estetică sau chimiștii de filosofia științei. Pragmatismul deweyan pe care îl propag eu, dezvoltă acest mod holist de a înțelege lucrurile prin reclasificarea culturii în lumina genurilor, opuse „subiectelor" și „metodelor". Tradiția s-a întrebat care ar fi articulațiile la care lumea se lasă scindată și ce metode erau adecvate pentru a examina diferitele părți dislocate. Pentru pragmatism fiecare diviziune a lumii în „subiecte" este un experiment al cărui scop este acela de a vedea dacă putem obține ceea ce vrem într-un anumit moment istoric folosind un anumit limbaj.

Fiecare limbaj nou creează sau modifică un gen – adică, o succesiune de texte ai cărei membri ulteriori țin seama de membrii inițiali. Aceste succesiuni se pot împleti – așa cum fac, de exemplu, poezia și critica, știința și istoria științei, critica și filosofia sau critica și istoria criticii. Însă nu există nici o regulă după care să stabilim dacă ele ar trebui sau nu să se împletească – nici o necesitate care să se afle în natura unui subiect sau a unei metode. Nu există nimic general și epistemologic de spus despre cum ar trebui să se comporte cei care contribuie la diferitele genuri. Nici nu există o clasificare a acestor discipline potrivit gradelor sau tipurilor de adevăr. Pe scurt, nu este nimic de spus despre relația acestor genuri cu „lumea", ci numai despre relațiile lor unele cu altele. Mai mult, nu se pot spune lucruri anistorice despre ultimul tip de relații. Nu există o viziune sinoptică asupra culturii care să ofere altceva decât o descriere narativă a modului în care diferite culturi au reușit să ajungă acolo unde sunt acum. Toți aceia dintre noi care sunt în căutarea unor reprezentări vaste și cuprinzătoare contribuie la o

astfel de descriere. Dacă ne-am putea concepe pe noi înșine *ca* făcând asta, atunci ne-am preocupa mai puțin de principii generale care să ne justifice procedurile. Pragmatismul refuză să ne furnizeze astfel de principii. Însă el spune sigur o povestire despre motivul pentru care am crezut că avem nevoie de astfel de principii și ne oferă unele sugestii despre cum ar arăta o cultură în care *nu* am crede asta.

Cercetarea ca recontextualizare: O descriere anti-dualistă a interpretării

Vă sugerez să considerați mințile umane drept rețele de credințe și dorințe, de atitudini propoziționale (*sentential*) – țesături care se reînnoiesc în permanență astfel încât să se potrivească unor noi atitudini propoziționale. Nu vă întrebați de unde provin noile credințe și dorințe. Uitați pentru moment de lumea exterioară, precum și de acea interfață dubioasă dintre eu și lume numită „experiență perceptuală". Presupuneți doar că altele noi ies la iveală și că unele dintre ele provoacă „contradicții" sau „tensiuni" în vechile credințe și dorințe. Noi le diminuăm pe ambele prin diferite tehnici. Putem, de exemplu, să abandonăm pur și simplu o credință sau o dorință veche. Sau putem crea un șir întreg de credințe și dorințe noi, care să încapsuleze intrusul perturbator, reducând astfel starea tensionată dintre acesta și vechile credințe și dorințe. Sau putem dezînsăila și, astfel, desființa, un șir întreg de credințe și dorințe – putem înceta să mai *avem* atitudini față de propoziții care folosesc un anumit cuvânt (cuvântul „Dumnezeu" sau „flogistic", de exemplu).

Printr-un truc cunoscut putem trata dorințele ca și cum ar fi credințe. Facem asta tratând atitudinea imperativă față de propoziția *S* „Dacă s-ar întâmpla *S*!" ca pe atitudinea indicativă „Ar fi mai bine să se întâmple *S* și nu non-*S*". Prin urmare, de aici înainte voi economisi spațiu, eliminând „și dorințe", și voi vorbi numai despre credințe. Pot face asta cu conștiința împăcată deoarece, ca un bun pragmatist, îi urmez pe Bain și Peirce în a trata credințele drept deprinderi de acțiune. Adică, din punctul meu de vedere, credințele sunt stări atribuite unor organisme de

o anumită complexitate – atribuiri care îi permit celui ce le face să prezică sau să retro-zică (mai mult să retro-zică) comportamentul acelui organism. Prin urmare, țesătura de credințe nu trebuie considerată doar un mecanism auto-înnoitor, ci și unul care determină mișcări în mușchii organismului – mișcări care împing organismul însuși la acțiune. Aceste acțiuni, croindu-și drum prin mediul înconjurător, produc noi credințe care trebuie inserate în rețeaua existentă, și care, la rândul lor, determină noi acțiuni, și așa mai departe, atâta timp cât organismele supraviețuiesc.

Folosesc termenul „mecanism" deoarece vreau să subliniez că un eu nu este altceva decât o astfel de țesătură care se autoînnoiește. A concepe credințele drept deprinderi de acțiune înseamnă a privi eul din exterior. Din acest unghi exterior, nu există nici o distincție între minte și trup, cu excepția celei ryleiene dintre mișcările organismului și stările sale interioare pe care trebuie să le afirmăm pentru a putea explica și prezice acele mișcări. Unele dintre aceste stări sunt stări ale mușchilor, ale inimii sau ale rinichilor; altele sunt stări ale minții. Dar a le numi „mentale" înseamnă de fapt a spune că există stări intenționale, ceea ce se reduce la a spune că sunt credințe.

Dacă adoptăm această poziție deweyană, vom face în mod firesc o distincție între ceea ce Dewey a numit „deprindere" și ceea ce a numit „cercetare". Asemeni tuturor distincțiilor lui Dewey, și aceasta este doar una de grad. La unul din capetele spectrului avem situațiile în care e necesară o reînnoire minimă – ca atunci când ne mișcăm mâna stângă pentru a lua furculița, ajungem la concluzia că nu este acolo, ci de cealaltă parte a farfuriei și, astfel, ne mișcăm mâna dreaptă. Reînnoirea implicată de asimilarea noii credințe „Furculița e pe partea greșită" este de obicei minimă și, prin urmare, nu merită numele de „cercetare". Însă uneori, în situații speciale, dobândirea acestei credințe va provoca un tip de reînnoire deliberată, conștientă, la scară largă, care merită acest nume. Ea ar putea, de exemplu, să ne facă să ne dăm seama că gazda noastră nu este cine pretinde că este, ci un impostor străin îndrăzneț – o revelație care ne

determină să ne regândim planurile noastre pe termen lung şi, în cele din urmă, sensul vieţii noastre. Acelaşi lucru e valabil şi în cazul apariţiei credinţei că există pattern-uri neaşteptate într-un vas Petri sau pete neaşteptate pe o imagine telescopică. Ele pot duce la acţiuni „reflexe" sau pot iniţia evenimente ştiinţifice importante. Depinde de *celelalte* credinţe care alcătuiesc mecanismul ce se reînnoieşte, care din acestea două va avea loc.

Pe măsură ce înaintăm de-a lungul spectrului, de la deprindere la cercetare – de la revizuirea instinctivă a intenţiilor printr-un calcul de rutină, la ştiinţa sau politica revoluţionară – creşte numărul credinţelor care se adaugă sau se scad din reţea. La un moment dat al acestui proces devine util să vorbim despre „recontextualizare". Cu cât schimbările sunt mai mari, cu atât avem mai multă nevoie de noţiunea de „context nou". Acest context nou poate fi o nouă teorie explicativă, o nouă categorie de comparaţie, un nou vocabular descriptiv, un nou scop privat sau politic, cea mai recentă carte pe care am citit-o, ultima persoană cu care am vorbit; posibilităţile sunt nelimitate.

Totuşi, putem împărţi toate contextele în două genuri: (a) un nou set de atitudini faţă de unele dintre propoziţiile anterioare din repertoriul nostru şi (b) dobândirea unor atitudini faţă de noi candidaţi la valoarea de adevăr, propoziţii faţă de care înainte nu aveam nici o atitudine. Această distincţie între două sensuri ale „contextului" coincide în mare cu distincţia dintre inferenţă şi imaginaţie şi cu distincţia dintre traducere şi învăţarea limbii. Vorbim despre inferenţă atunci când spaţiul logic rămâne fix, când nu apare nici un candidat nou la statutul de credinţă. Paradigme ale inferenţei sunt adunarea unei coloane de cifre, sau parcurgerea unui şir de silogisme sau a unei diagrame detaliate. Paradigme ale imaginaţiei sunt utilizările metaforice noi ale unor cuvinte vechi (de exemplu, *gravitas*), invenţia unor neologisme (de exemplu, „genă") şi relaţionarea unor texte până atunci fără legătură (de exemplu, Hegel şi Genet [Derrida], Donne şi La Forgue [Eliot], Aristotel şi Scriptura [învăţaţii], Emerson şi Gnosticii [Bloom], Emerson şi scepticii [Cavell],

luptele de cocoşi şi Northrop Frye [Geertz], Nietzsche şi Proust [Nehamas])[1].

Vă reamintesc totuşi că aceasta este o distincţie de grad şi ea va fi trasată diferit de oameni cu preocupări diferite. Gândiţi-vă la un contabil care recontextualizează cifrele dintr-un calcul al impozitului pe venit, determinat să procedeze astfel de gândul că un anumit item depreciabil ar putea fi mai degrabă înscris pe Lista H, decât pe Lista M. Această credinţă îl va determina, în cele din urmă, să schimbe direcţia inferenţei. De obicei acest proces este considerat o rearanjare inteligentă a materialului precedent, în cazul de faţă, o inferenţă inteligentă pornind de la credinţe precedente despre conţinuturile legilor privitoare la impozit. Însă există cu siguranţă o urmă de imaginaţie în această rearanjare (aşa cum ne sugerează termenul „contabilitate creativă"). Admiratorii lui Derrida, printre care mă număr şi eu, consideră că recontextualizarea de către Derrida a metafizicii occidentale, redescrierea lui neologistă a metafizicii ca „phalogocentrism", este o paradigmă a imaginaţiei creatoare. Însă pentru criticii ostili lui Derrida, ea este o simplă rearanjare a vechilor teme şi sloganuri – mutarea vechilor piese pe aceeaşi tablă, fără nici un folos.

Distincţia dintre „raţionalitate" şi altceva a fost în mod tradiţional trasată astfel încât să coincidă în mare cu această distincţie dintre inferenţă şi imaginaţie. Se spune că suntem raţionali în măsura în care rămânem în spaţiul logic dat la începutul cercetării şi atâta timp cât putem oferi un argument în favoarea credinţelor la care ajungem la sfârşitul cercetării prin referirea la credinţele pe care le deţineam la începutul ei. Înainte de apariţia lui Kuhn, Toulmin, Feyerabend şi Hanson, se încetăţenise

[1] Acest tip de relaţionare reuşită este un exemplu de reînnoire rapidă şi inconştientă: aşezăm un set de credinţe deasupra altuia şi descoperim că ele s-au interpenetrat în mod magic şi au devenit ţesătura şi urzeala unei noi structuri policrome, vii. Interpretez acest proces ca pe o analogie cu ceea ce se întâmplă în vise, şi această analogie ca pe sensul remarcii lui Davidson că „Metafora este opera din vis a limbajului".

credința că științele fizice erau, în acest sens, domenii paradigmatic raționale ale culturii. Se considera că oamenii de știință parcurg în sens ascendent și descendent diagrame detaliate etichetate „logica confirmării" sau „logica explicării" și că operează în interiorul unui spațiu logic în care sunt deja disponibile toate descrierile posibile ale tuturor lucrurilor. În măsura în care acest spațiu logic nu era disponibil, sau nu putea fi clar văzut, îi revenea „analizei conceptuale" sarcina de a-l face disponibil și vizibil – de a traduce fiecare expresie neclară în una clară, unde „clar" înseamnă ceva de genul „accesibil oricărui cercetător rațional".

Potrivit acestei concepții, sugestiile proto-kuhniene că ar trebui, poate, să învățăm un nou limbaj pentru a ne ocupa de istoria științei sau de antropologie sau să inventăm unul nou pentru a face posibil progresul științific ori pe cel politic au fost considerate „iraționale". În filosofia pre-kuhniană a științei, cercetarea rațională se reducea la situarea tuturor lucrurilor într-un context familiar, unic, în mare măsură disponibil – la traducerea lor într-un vocabular furnizat de un set de propoziții care să fie considerate de către orice cercetător rațional candidate la valoarea de adevăr. Științele umaniste au fost presate să intre în acest context, în timp ce artelor li s-a permis să se sustragă acestei cerințe de „raționalitate". Se considera că există o echivalență (chiar dacă imperfectă) între a fi științific și a fi rațional. Prin urmare, a fi științific este o problemă de a rămâne în interiorul spațiului logic care formează un context privilegiat în mod intrinsec[2].

---

[2] Această idee pre-kuhniană despre ce înseamnă a fi științific este criticată de Dewey la sfârșitul lucrării sale „The Influence of Darwin on Philosophy", (*The Middle Works of John Dewey*, vol. 4, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1977, p. 14): „...persistă convingerea – chiar dacă istoria dovedește că e o halucinație – că toate întrebările pe care mintea umană le-a pus sunt întrebări la care se poate răspunde prin prisma alternativelor pe care întrebările însele le oferă. Dar de fapt progresul intelectual are loc de obicei prin abandonarea totală atât a

Noi, post-kuhnienii iluminați, ne-am eliberat de această idee, însă nu ne-am eliberat încă de ceea ce voi numi „realism". Prin aceasta înțeleg ideea că cercetarea înseamnă găsirea naturii a ceva care se află în afara țesăturii de credințe și dorințe. Potrivit acestei concepții, țelul cercetării nu este doar acela de a atinge starea de echilibru a mașinii reînnoitoare – o stare ce coincide cu satisfacerea dorințelor organismului ce conține această mașină. Din contră, noi, pragmatiștii, nu recunoaștem existența unui context privilegiat în mod intrinsec. Pentru realiști există un sens în care obiectul cercetării – ceea ce se află în afara organismului – are un context propriu, un context care e privilegiat în virtutea faptului că este al obiectului însuși mai degrabă decât al cercetătorului. Acest realism e întâlnit atât în științele tari, cât și în cele slabe – atât printre antropologii cărora la displace etnocentrismul[3], criticii literari cărora le displace deconstrucția, gânditorii heideggerieni care n-au încredere în Derrida[4], cât și printre cei care prețuiesc „caracterul absolut" al descrierii pe care știința naturii o face lumii[5].

întrebărilor, cât și a alternativelor pe care ele le presupun – o abandonare care este rezultatul vitalității lor scăzute și a schimbării de interese. Nu le rezolvăm, ci trecem peste ele".

[3] Vezi Clifford Geertz, „The Uses of Diversity", *Michigan Quarterly Review* 25 (1986) și „Despre etnocentrism: O replică lui Clifford Geertz" (mai jos).

[4] Hubert Dreyfus și John Caputo sunt astfel de exemple. Vezi Dreyfus, „Holism and Hermeneutics", *Review of Metaphysics* XXXIV (1980), și Caputo, „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Review of Metaphysics* 36 (1983), pp. 661-83. Ambele articole sunt retipărite în ed. Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1985.

[5] Vezi insistența lui Charles Taylor asupra acestui caracter absolut în „Understanding in the Human Sciences", articolul care urmează imediat după „Holism and Hermeneutics" al lui Dreyfus din nr. *Review of Metaphysics* citat în nota 4. Aceste două lucrări sunt urmate de o lucrare de-a mea intitulată „A Reply to Dreyfus and Taylor" și de o dezbatere între Dreyfus, Taylor și mine. Acolo obiectez împotriva noțiunii de „caracter absolut" pe care Taylor, asemeni lui Bernard Williams, o atribuie descrierilor oferite de știința naturii. Pentru o critică a pozițiilor pe care Dreyfus și eu le adoptăm în dezbaterea mai

Din contră, pentru noi, pragmatiștii, obiectul cercetării este „constituit" de cercetare numai în sensul următor: vom răspunde la întrebările „Despre ce vorbești?" și „Despre ce este acel lucru pe care vrei să-l cunoști?" enumerând câteva dintre credințele cele mai importante pe care le deținem în stadiul actual al cercetării și spunând că vorbim despre *acel ceva despre care aceste credințe sunt adevărate.* Modelul este aici cunoscuta afirmație contextualistă că spațiul non-euclidian este acel ceva despre care anumite axiome sunt adevărate.[6] Pentru noi, pragmatiștii, întrebarea „Există *realmente* un astfel de lucru?" este o variantă ciudată a întrebării: „Există oare alte credințe pe care s-ar cuveni să le deținem?" Nu se poate răspunde la întrebarea din urmă decât prin enumerarea și recomandarea altor credințe. Prin urmare, noi nu încurajăm un scepticism *generalizat* în ceea ce privește existența altor minți sau culturi, sau a lumii exterioare, ci doar un scepticism detaliat în ceea ce privește existența uneia sau alteia dintre credințe sau a unui mănunchi de credințe – sugestii detaliate despre cum să le reînnoim[7].

Una dintre modalitățile posibile de a formula poziția pragmatistului este aceea de a spune că pragmatistul recunoaște

---

sus menționată, vezi Mark Okrent, „Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science", *Inquiry* 27, pp. 23-49.

[6] Asupra importanței geometriei non-euclidiene pentru tonul antiesențialist, din ce în ce mai ludic al filosofiei secolului al XX-lea, vezi eseul meu „From Logic to Language to Play", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986), pp. 747-53.

[7] Pentru critica atitudinii față de scepticismul generalizat pe care eu o împărtășesc cu Davidson, vezi Colin McGinn, „Radical Interpretation and Epistemology", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986. McGinn împărtășește concepția anti-wittgensteiniană și anti-peirceană a lui Nagel, potrivit căreia există aspecte ale experienței care se sustrag limbajului, sustrăgându-se astfel contextualizării. Pentru o dezbatere mai generală, foarte pătrunzătoare, a scepticismului generalizat și, în particular, a atitudinii față de scepticism împărtășită de Nagel, Barry Stroud și McGinn, vezi Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Oxford, Blackwell, în curs de apariție.

relaţiile de *justificare* existente între credinţe şi dorinţe şi relaţiile de *cauzalitate* existente între aceste credinţe şi dorinţe şi alte lucruri din univers, însă nu recunoaşte nici o relaţie de *reprezentare*. Credinţele nu reprezintă noncredinţe. Există cu siguranţă relaţii de a fi despre (*aboutness*), în sensul atenuat în care axiomele lui Riemann sunt despre spaţiul riemannian, în care Meinong vorbeşte despre cercuri pătrate şi în care piesa lui Shakespeare este despre Hamlet. Însă, în acest sens restrâns al lui a fi despre, nu se pune întrebarea cum poate fi o credinţă despre ceva nereal sau imposibil. Căci a fi despre ceva, nu presupune indicarea unei legături cu ceva din afara ţesăturii. Noi folosim termenul „despre" pentru a direcţiona atenţia spre credinţele relevante pentru justificarea altor credinţe, şi nu pentru a direcţiona atenţia spre noncredinţe.

Noi, pragmatiştii, trebuie să obiectăm la adresa, sau să reinterpretăm, două întrebări metodologice tradiţionale: „Ce context este adecvat pentru acest obiect?" şi „Ce este acel ceva pe care îl punem în context?" Pentru noi, toate obiectele sunt întotdeauna deja contextualizate[8]. Toate au contexte ataşate,

[8] Comparaţi de exemplu, cu afirmaţia lui Anthony Giddens că „spre deosebire de ştiinţa naturii, sociologia se ocupă de o lume pre-interpretată în care creaţia şi reproducerea structurilor de semnificare este însăşi condiţia acelui lucru pe care ea caută să-l analizeze, şi anume comportamentul uman social: de aceea există o dublă hermeneutică în ştiinţele sociale" (*New Rules of Sociological Method*, p. 158). Acest pasaj e citat aprobativ de Habermas (*Theory of Communicative Action*, vol. I, p. 110). Habermas îl comentează astfel „Giddens vorbeşte despre o «dublă» hermeneutică, deoarece, în ştiinţele sociale, problemele de înţelegere interpretativă nu intră în joc numai prin dependenţa de teorie a datelor descrierii şi prin dependenţa de paradigmă a limbajelor teoriei; ne confruntăm cu o problemă de înţelegere încă înainte de a trece la construcţia teoriei, şi anume referitor la *obţinerea* datelor şi nu în primul rând referitor la *descrierea* lor *teoretică*; căci experienţa de zi cu zi, care poate fi *transformată* în operaţii ştiinţifice este deja structurată simbolic şi inaccesibilă simplei observaţii".

Reacţia mea la comentariul lui Habermas este că tocmai „dependenţa de teorie a datelor descrierii" face „simpla observaţie" o noţiune *la fel de* nefolositoare atât pentru *Naturwissenschaften*, cât şi pentru *Geisteswissenschaften*. Nu mai văd rostul „dublei" hermeneutici a lui Giddens şi nici pe cel al „dublei" indeterminări a traducerii lui Quine. (Noţiunea din urmă a fost criticată în detaliu

întocmai cum spaţiul riemannian are axiome ataşate. Prin urmare, nu se pune problema scoaterii unui obiect din contextul său vechi şi a examinării lui separate, pentru a vedea ce context nou i se potriveşte. Nu se pune decât problema în ce alte regiuni ale reţelei am putea căuta modalităţi de eliminare a tensiunilor rămase în regiunea al cărei echilibru este în prezent tulburat. Iar la întrebarea ce este acel ceva pus în context nu se poate da alt răspuns decât acela, plictisitor şi trivial, de „credinţe". În cazul unei descrieri pragmatice a cercetării obiectelor, întreaga discuţie despre modurile în care operăm asupra obiectelor, trebuie să fie parafrazabilă ca discuţie despre reînnoirea credinţelor. Cu excepţia eficienţei, nimic altceva nu se va pierde într-o astfel de traducere, mai mult decât orice altceva s-ar pierde dacă am parafraza, împreună cu Peirce, discuţia despre obiect ca discuţie despre efectele practice pe care obiectul le are asupra comportamentului nostru.

O dată ce abandonăm opoziţia tradiţională dintre context şi lucrul contextualizat, nu mai dispunem de nici o modalitate de a împărţi lucrurile în cele care sunt ceea ce sunt independent de context şi cele care sunt dependente-de-context – de nici o modalitate de a împărţi lumea în mase amorfe tari şi texte slabe, de exemplu. Sau, altfel spus, nu există nici o modalitate de a împărţi lumea în relaţii interne şi externe, nici în proprietăţi intrinsece versus proprietăţi extrinsece – nici în lucruri care sunt în mod intrinsec relaţii şi lucruri care sunt în mod intrinsec termeni ai unor relaţii. Căci îndată ce considerăm cercetarea drept un proces de reţesere a credinţelor şi nu de descoperire a naturilor obiectelor, nu mai există nici un candidat la statutul de entităţi independente, auto-subzistente, cu excepţia credinţelor individuale – a atitudinilor propoziţionale individuale. Însă acestea sunt candidate foarte slabe. Căci o credinţă este ceea ce este numai în virtutea poziţiei ei într-o reţea. O dată ce concepem

---

de Chomsky, Putnam şi alţii şi de către mine în „Indeterminacy of Translation and of Truth", *Sythèse* 23 [1972], pp. 443-62).

relațiile de „reprezentare" și de „*aboutness*" (despre care unii filosofi au presupus că „fixează conținutul" credinței), drept rezultate ale unei anumite contextualizări a acelor credințe, o credință devine o simplă poziție într-o rețea. Ea este o dispoziție a rețelei de a reacționa în anumite moduri, la anumite adăugiri sau ștergeri. Din acest punct de vedere ea reprezintă valoarea unui lucru sau valența sa – o simplă dispoziție de a răspunde în moduri variate la stimuli variați[9].

Dacă această disoluție a cercetării într-o țesătură de credințe care se auto-înnoiește vi se pare o nebunie, gândiți-vă că o astfel de disoluție este consecința firească a unui antiesențialism generalizat. Antiesențialismul este, așa cum a observat Samuel Wheeler[10], principalul punct de convergență dintre filosofia

---

[9] Îi datorez analogia dintre conținutul doctrinar și valoare lui Daniel Dennett. Vezi cartea lui *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 208: „Enunțurile, ca modalități de «măsurare» a informațiilor semantice cu ajutorul unor reguli generale, *se dovedesc a semăna mai mult cu dolarii decât cu numerele*. La fel cum întrebarea «Care este valoarea în dolari americani?» este una unificatoare în mod folositor, în ciuda ocaziilor frecvente când răspunsul deformează realitatea de care suntem interesați, și întrebarea «ce enunță (în Schema Standard E) conservă/transmite/exprimă?» ar putea viza un pat al lui Procust, care să fie totuși valoros și oarecum sistematic. Numai americanii naivi confundă prima întrebare cu întrebarea «Care este valoarea în bani *reali?*» și ar fi la fel de naiv să considerăm un standard de fixare a enunțului ca fiind, oricât de stabilit, fie și numai o aproximare a felului în care informația semantică este *realmente* segmentată. *Nu există nici o unitate universală, naturală, reală, nici a valorii economice și nici a informației semantice*". Vă sugerez să considerați întrebarea „Care este valoarea în bani *reali?*" drept analogul întrebării la fel de naive „Față de care propoziție din limbajul *real* – Limbajul Rațiunii sau Limbajul Naturii sau Limbajul Observației – este acea dispoziție comportamentală o atitudine?" sau „Spre ce parte a realității – realitatea așa cum este ea *realmente* – este direcționată acea dispoziție comportamentală?" sau „Cărui context îi aparține *realmente* acea dispoziție?".

[10] Vezi Samuel Wheeler, „The Extension of Deconstruction", *The Monist* 69 (1986), pp. 3-21, în special p. 10: „Într-un fel, cea mai izbitoare expresie a ideii comune lui Quine și Derrida este că întreaga gândire poate fi cel mult o scriitură-a-creierului sau o scriitură-a-spiritului, ambele moduri de inscripție producând texte care împărtășesc cel puțin problemele hermeneutice ale altor texte". Când Davidson separă această chestiune de fizicalismul întâmplător al

analitică și filosofia continentală. Același curent de gândire care i-a determinat pe Whitehead și Quine să vorbească cu dispreț despre Aristotel și să relativizeze distincția substanță-proprietate, l-a determinat și pe Heidegger să afirme că Occidentul a început să uite Ființa în momentul în care grecii au început să distingă „care" de „ce" și aparența de realitate.[11] El îi determină pe Dennett și pe alții să respingă ceea ce Gareth Evans a numit „Principiul lui Russell" (adică: „un subiect nu poate emite o judecată despre ceva, dacă nu știe despre ce obiect este judecata lui")[12].

Filosoful antiesențialist așteaptă cu nerăbdare ziua în care toate falsele probleme create de tradiția esențialistă – probleme legate de relația aparenței cu realitatea, a minții cu trupul, a limbajului cu faptul – vor fi dizolvate. El crede că o dată ce distincția dintre esență și accident este depășită, toate aceste dualisme tradiționale se vor dizolva ca tot atâtea dominouri. Pentru el, distincția dintre realitate și aparență este o modalitate de a sugera că un set de relații, un context, este privilegiat în mod intrinsec. Distincția minte-trup este și ea o modalitate de a sugera că ființele umane au un interior care iese din sfera (raza) de acțiune a limbajului (Nagel, McGinn) sau că posedă o

---

lui Quine, convergența dintre Derrida și Davidson se clarifică. Vezi Wheeler, „Indeterminacy of French Translation: Derrida and Davidson", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 477-94.

[11] Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 14 f. „Ce-ul (*das Was-sein, to ti estin*) și care-le (*das Dass-sein, to estin*) se dezvăluie în diferența lor, împreună cu diferența pe care metafizica se sprijină pretutindeni – cea care își are originea și finalitatea (deși este capabilă de transformare până la irecognoscibilitate) în distincția platonică între ființa adevărată (*ontos on*) și non-ființă (*me on*)." La finalul p. 15, Heidegger spune: „Ce-ul și care-le se volatilizează, o dată cu acutizarea actului de a deveni nechestionabil al identificării Ființei cu calitatea de ființă a ființării (die wachsende Fragеosigkeit der Seiendheit), în «concepte» lipsite de conținut «ale reflecției», dobândind astfel o putere și mai mare, direct proporțională cu măsura în care metafizica însăși este din ce în ce mai mult considerată de la sine înțeleasă".

[12] Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Claredon Press, 1982, p. 89. Vezi Dennett, *The Intentional Stance*, pp. 200, 210.

intenționalitate intrinsecă (Searle), un gen care se sustrage recontextualizării. Iar distincția dintre limbaj și fapt este o modalitate care lasă să se înțeleagă că unele părți ale limbajului au o relație specială – aceea de reprezentare corectă – cu ceva independent de limbaj, independent de orice descriere.

Filosoful esențialist, cel care vrea să păstreze în continuare noțiunea de „proprietate intrinsecă, independentă-de-context", afirmă că acel „ceva" pe care cercetarea îl pune în context *trebuie* să fie precontextual. Antiesențialistul replică, subliniind că acel ceva este în întregime în context. Și face asta afirmând că nu putem cerceta decât lucrurile supuse unei descrieri, că a descrie ceva este o problemă de relaționare a lui cu alte lucruri și că „înțelegerea lucrului însuși" nu e ceva care precede contextualizarea, ci, în cel mai bun caz, un *focus imaginarius*. Prin această din urmă noțiune se desemnează o înțelegere simultană a tuturor descrierilor posibile ce pot fi făcute lucrului, a tuturor contextelor posibile în care el poate fi plasat. Aceasta este încercarea imposibilă de a compara și opune numărul infinit de credințe posibile care, în orice interpretare posibilă, ar putea fi considerate credințe despre acel lucru[13].

Replica esențialistului este că deși descrierile pot varia în funcție de cel care le face, lucrul descris nu variază. El acuză antiesențialistul că a confundat ordinea existenței cu ordinea cunoașterii, că este un „verificaționist". Prin urmare, el nu renunță la întrebarea lui: ce este relaționat și cu ce? El n-are nimic împotriva relativizării și contextualizării, însă, spune el, relațiile solicită termeni. Mai devreme sau mai târziu trebuie să ni se spună ce sunt acești termeni, ce sunt ei *în mod intrinsec*. O dată ce ni se spune *asta*, va trebui să recunoaștem că avem nevoie de dualismele tradiționale. Căci va trebui să avem o idee

[13] Vezi Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 89: „A-i cere unei ființe umane dintr-o cultură limitată în timp, să treacă în revistă toate modurile de existență lingvistică umană – inclusiv pe acela care îl vor transcende pe al său – înseamnă a-i cere un punct arhimedic imposibil".

despre ceea ce este mai degrabă real decât aparent, despre ce este acel ceva pe care limbajul încearcă să-l reprezinte corect, despre ce sunt *în mod intrinsec* mintea şi limbajul şi despre cum sunt ele relaţionate *realmente*.

Pentru a scăpa de această întrebare referitoare la ce sunt termenii tuturor acestor relaţii, la ce tip de lucru este acela care e mereu recontextualizat. antiesenţialistul trebuie să afirme că orice *poate* fi tratat ca un termen al unei relaţii *sau* poate fi dizolvat într-un set de relaţii cu alte lucruri, în funcţie de scopurile noastre actuale. Întotdeauna vor exista termeni relaţionaţi, însă care sunt aceşti termeni depinde de scopul recontextualizării întreprinse în prezent. Putem să dizolvăm macrostructuri în microstructuri – stele şi mese în atomi –, dar putem de asemenea să considerăm entităţile microstructurale drept dispozitive de prezicere a comportamentului macrostructural. Putem să dizolvăm o substanţă într-o succesiune de evenimente whiteheadiene, dar putem de asemenea să considerăm evenimentele drept relaţii între substanţele aristotelice. Putem să dizolvăm persoanele în reţele de credinţe şi dorinţe, dar putem de asemenea să dizolvăm o credinţă în atitudinea pe care o persoană o are faţă de o propoziţie. Putem să dizolvăm o propoziţie într-un pattern de cuvinte, dar putem remarca şi că un cuvânt are sens numai în contextul unei propoziţii. Antiesenţialistul se specializează în crearea acestui efect de sală a oglinzilor – în a ne dezobişnui să mai întrebăm care este lucrul real şi care imaginea şi în a ne învăţa să optăm pentru posibilitatea, din ce în ce mai variată, de alegere a imaginilor, a „lumilor" goodmaniene.

Astfel, această strategie antiesenţialistă pare să scape de *obiectele* cercetării – de lucrurile care sunt reflectate în toate acele oglinzi. Însă este ceva îndoielnic în legătură cu ideea că există peste tot oglinzi. Prin urmare, în acest stadiu al argumentării, esenţialistul începe să se numească pe sine „realist" şi să-şi numească adversarul „idealist lingvistic". Dacă ar fi să ne luăm după acesta din urmă, spune el, n-am avea nimic de făcut decât să rearanjăm reprezentările noastre mentale

în pattern-uri plăcute sau utile – de parcă n-ar exista nimic pe care acestea să le reprezinte. Replica antiesențialistului este că poziția lui nu are nimic în comun cu idealismul, cu excepția recunoașterii faptului că cercetarea nu constă în confruntarea dintre credințe și obiecte, ci mai degrabă în căutarea unui set coerent de credințe. El este un adept al coerenței și coerentismului, dar nu un idealist. Căci el crede, la fel de mult ca orice realist, că există obiecte independente *cauzal* de credințele și dorințele umane.

Replica realistului este aceea că probabil antiesențialistul vrea să spună că obiectele așa cum sunt în ele însele sunt incognoscibile – și că, prin urmare, s-ar putea să fie un tip ultra recent de idealist transcendental. Răspunsul acestuia din urmă este că el nu poate atribui nici o utilitate noțiunii de „așa cum sunt în ele însele", nici distincției dintre „așa cum sunt ele" și „așa cum le descriem noi". În fond, noi descriem cele mai multe obiecte ca fiind independente cauzal de noi, iar aceasta este o condiție *suficientă* pentru a satisface intuițiile noastre realiste. Nu mai trebuie să spunem și că descrierile noastre *reprezintă* obiectele. Reprezentarea este, în opinia lui, a cincea roată de la căruță. Dacă avem relații de justificare între credințele și dorințele noastre și relații de cauzalitate între acestea și restul universului, atunci nu mai avem nevoie de alte relații minte-lume sau limbaj-lume.

În acest moment ni-l putem imagina pe realist spunând: dacă ați renunțat la noțiunea de *reprezentare* a obiectelor, ar fi bine să renunțați și la pretenția de recontextualizare a *obiectelor*. Mai bine ați accepta că viziunea voastră despre cercetare nu vă permite decât să recontextualizați propriile credințe și dorințe. Nu aflați absolut nimic despre obiecte –, ci doar despre cum poate fi reînnoită țesătura voastră de credințe și dorințe astfel încât să poată include noi credințe și dorințe. Voi nu ieșiți niciodată în afara minții voastre.

Ceea ce am spus presupune acceptarea acestui gambit. Antiesențialistul ar trebui să recunoască faptul că ceea ce el

numește „recontextualizarea obiectelor" s-ar putea numi la fel de bine „recontextualizarea credințelor". Tot ceea ce face el – tot ceea ce poate face oricine altcineva – este să reînnoiască o țesătură de credințe. Însă, va adăuga el, acest lucru nu e atât de rău pe cât îl face realistul să pară. În primul rând, una dintre credințele lui esențiale, pe care cu greu ne-o putem imagina revizuită, este aceea că o mulțime de obiecte pe care el nu le controlează îl determină în permanență să aibă credințe noi, surprinzătoare, credințe care solicită adesea din partea lui o reînnoire rapidă și radicală. El nu este nici mai eliberat decât alții de presiunea exterioară, și nici mai tentat să fie „arbitrar". El a renunțat la întrebările „Este corectă reprezentarea ta?" și „Ai aflat modul în care obiectul este *realmente, în mod intrinsec*?", dar *nu* și la întrebări de tipul „Se potrivește credința ta că hârtia de turnesol s-a înroșit (sau că există surse non-astrale de radiație sau că iubitul tău te-a înșelat) cu restul credințelor tale?" În al doilea rând, el nu e blocat în propria lui minte. În cel mai rău caz, comunitatea de cercetători căreia el îi aparține, cea care îi împărtășește cele mai multe dintre credințe, este blocată, pentru moment, în interiorul propriului ei vocabular. Însă a deplânge acest lucru e ca și cum am deplânge faptul că, pentru moment, suntem blocați în propriul nostru sistem solar. Finitudinea umană nu este o obiecție adusă unei concepții filosofice.

Îmi voi deplasa atenția de la această dezbatere extinsă dintre esențialist și antiesențialist spre subiectul interpretării. Faptul că interpretarea a devenit o temă care a captat atenția filosofilor se datorează în mare parte încercării de a trasa diferența dintre esențialist și antiesențialist. Căci „interpretarea" este o noțiune interesantă numai atâta timp cât e în opoziție cu ceva mai tare, mai ferm, mai puțin controversat – cu ceva de genul „explicației" sau „științei naturii".

Cei care se ocupă de subiectul interpretării împart cultura în două sfere – una în care interpretările, recontextualizările sunt duse până la capăt și una în care acest lucru nu se întâmplă.

Când ni se spune că o anumită activitate ar trebui considerată *interpretativă*, ni se mai spune şi că n-ar trebui, contrar aşteptărilor noastre anterioare, să sperăm că această activitate va produce argumente zdrobitoare sau un consens între experţi. N-ar trebui să ne aşteptăm să aibă un punct de pornire firesc şi nici o metodă. Probabil că n-ar trebui nici să ne aşteptăm să ne ofere „adevăruri obiective". Ar trebui să fim pregătiţi să începem recontextualizarea a ceea ce se află la îndemână, iar apoi să folosim diferite recontextualizări una împotriva alteia. Însă sfatul de a aborda această fuzziness este interesant doar în măsura în care avem motive să credem că alţi oameni, în alte domenii ale culturii, reuşesc să fie mai *puţin* fuzzy decât noi.

Să presupunem că suntem anticesenţialişti până la capăt. Atunci vom spune că *orice* cercetare este interpretare, că *orice* gândire constă în recontextualizare, că n-am făcut niciodată altceva şi nici nu vom face vreodată. Nu vom admite că poate fi trasată o distincţie folositoare între subiecte despre care există adevăr obiectiv şi subiecte despre care nu există. Nu vom admite că există *vreun* domeniu al culturii în care esenţialistul să aibă vreun rost. Prin urmare, dacă vrem să folosim termenul „interpretare", atunci va trebui să-l întindem astfel încât să acopere ceea ce fac brokerii, geologii, notarii şi tâmplarii. Însă o noţiune atât de slabă, lipsită de forţă de rezistenţă şi polemică, îşi pierde vitalitatea. Dacă am fi fost crescuţi toţi de la bun început ca antiesenţialişti, interpretarea n-ar fi fost niciodată înscrisă pe stindardele unei mişcări filosofice. Dilthey, Gadamer şi Charles Taylor ar fi trebuit să găsească alte subiecte.[1]

Sugestia că am putea fi antiesenţialişti până la capăt este echivalentă cu sugestia că am putea înceta să mai vedem o diferenţă diltheyană interesantă între procedurile fizicianului şi ale sociologului – sau, mai precis, că am putea găsi un context în care aceste diferenţe să devină irelevante, iar apoi să găsim argumente pentru a rămâne în acel context. Este o sugestie pe care, pe vremuri, Taylor a luat-o în derâdere, spunând că Mary Hesse şi eu am împărtăşit „fantezia încântătoare" că „bătrânii

gardieni diltheyeni, cu umerii cocoșați de rezistența îndelungată la presiunea apăsătoare a științei pozitiviste a naturii, sunt doborâți brusc la pământ, în timp ce toate opozițiile cedează stăpânirii hermeneuticii universale"[14]. Eu mai împărtășesc încă ceva de genul acestei fantezii, însă nu e chiar o fantezie despre stăpânirea hermeneuticii universale. Este mai degrabă fantezia că însăși ideea de hermeneutică ar trebui să dispară, așa cum dispar vechile idei generale atunci când își pierd forța polemică și de rezistență – atunci când încep să aibă aplicabilitate universală. Eu visez la o cultură atât de profund antiesențialistă, încât să nu facă decât o distincție sociologică între sociologi și fizicieni, nu una metodologică sau filosofică.

Pentru a-mi explica mai în detaliu fantezia, voi folosi strategii sugerate de antiesențialistul meu favorit, contemporanul Donald Davidson. Mi se pare că Davidson a făcut același lucru în cazul vocabularului filosofiei analitice (pe scurt, vocabularul care a înlocuit „gândurile" cu „propozițiile" și „ideile" cu „cuvintele") pe care Dewey l-a făcut în cazul unui vocabular filosofic anterior. Ambii și-au petrecut cea mai mare parte a timpului destrămând dualismele grecești, despre care cred, asemeni lui Heidegger, că esențialismul le-a transformat în problematică filosofică. Davidson se pricepe foarte bine la destrămarea unei distincții pe care profesorul său, Quine, a lăsat-o din nefericire intactă: aceea dintre domeniile culturii în care există „adevăruri testabile empiric" (este vorba despre științele fizice) și cele în care nu există.

Voi începe cu un subiect davidsonian în legătură cu care Taylor are îndoieli – interpretarea radicală, procesul prin care Quine și Davidson cred că antropologul învață limbajul nestudiat până atunci al indigenului. Taylor afirmă că lucrarea lui Davidson „Radical Interpretation" este necorespunzătoare

[14] Taylor, „Understanding in Human Science", *Review of Metaphysics* XXXIV (1980), p. 26.

din acelaşi motiv ca şi fabulele lui Quine despre ocaziile în care indigenii scot sunetul „gavagais". „Asemeni tuturor teoriilor naturaliste", spune Taylor, cele ale lui Quine şi Davidson sunt „structurate ca teorii elaborate de către un cercetător prin observaţie, dar fără participare"[15]. El admite că teoriile lor ar putea funcţiona în cazul „bunurilor aride de dimensiune medie, al obiectelor materiale obişnuite care ne înconjoară". Însă, spune el, „când ajungem la emoţiile, aspiraţiile, ţelurile noastre, la relaţiile şi practicile noastre sociale, acest lucru nu se poate întâmpla. Motivul este că acestea sunt deja în parte constituite de limbaj şi, prin urmare, pentru a le putea înţelege trebuie să înţelegem acel limbaj"[16].

Cred că replica davidsoniană adecvată ar fi următoarea: bunurile aride de dimensiune medie sunt deja „constituite de limbaj" la fel de mult sau de puţin ca emoţiile şi ţelurile. Căci această idee că unele lucruri sunt „constituite de limbaj" este doar un alt fel de a spune că dacă două grupuri de indivizi vorbesc foarte diferit despre unele lucruri – dacă aceste lucruri trezesc în ei credinţe şi dorinţe foarte diferite –, atunci nu vorbesc de fapt despre aceleaşi lucruri. Nu înseamnă că non-limbajul constituie unele lucruri, iar limbajul altele. Ci mai degrabă că atunci când avem un comportament similar cu al indigenilor ca răspuns la anumite situaţii, considerăm că amândoi recunoaştem lucrurile drept ceea ce sunt – obiectele necontroversate ale simţului comun. Însă când aceste modele comportamentale diferă substanţial vom spune că avem *Weltanschauungen* sau culturi sau teorii diferite sau că „împărţim lumea în mod diferit". Dar s-ar crea mai puţine probleme filosofice dacă ne-am rezuma la afirmaţia că atunci când aceste modele diferă comunicarea devine mai grea, iar traducerea mai puţin folositoare. Traducerea ar putea deveni jenant de perifrazică, astfel încât am economisi timp dacă am vorbi ambele limbi.

---

[15] Charles Taylor, „Theory of Meaning", *Philosophical Papers* I, p. 255.
[16] *Ibid.*, p. 275.

Exemplele ar putea clarifica acest punct. Davidson crede că n-ar trebui să traducem „gavagais" drept „iepure", nici „Unheimlichkeit" drept „fără de adăpost", dacă nu suntem pregătiți să afirmăm că mare parte din traducerea noastră despre ceea ce spun indigenii în legătură cu iepurii și mare parte din traducerile noastre despre ceea ce spun germanii în legătură cu lipsa de adăpost, este adevărat. Ar trebui de asemenea să fim pregătiți să spunem că cele mai multe dintre dorințele lor privitoare la aceste obiecte sunt rezonabile. Mai simplu, n-ar trebui să facem aceste traduceri decât dacă descoperim că băștinașii se comportă față de gavagais cam în același mod în care noi ne comportăm față de iepuri, iar germanii față de Unheimlichkeit cam în același mod în care noi ne comportăm față de lipsa de adăpost.

Vom fi determinați să ne revizuim traducerea experimentală a lui „Unheimlichkeit", dacă vom realiza că germanii ar trebui să fie nebuni să spună *asta* despre *lipsa de adăpost*, și să reacționeze în *acel* mod la amenințarea ei. Am putea fi determinați să ne revizuim traducerea lui „gavagais" îndată ce recunoaștem rolul crucial jucat de gavagais în viața spirituală a tribului și îndată ce ne reamintim de ocurența rădăcinii „gav" în diferite cuvinte pe care le-am tradus provizoriu drept termeni specific teologici. S-ar putea dovedi necesar ca Taylor să considere gavagais, deși nu și iepurii, ca fiind „constituiți de limbaj".

Invers, s-ar putea dovedi că termenul indigen „boing", deși numele unei emoții, este ușor și elegant tradus prin „nostalgie" și că toate limbile cunoscute au un cuvânt care poate fi la fel de ușor tradus astfel. Tentația de a spune că nostalgia e constituită de limbaj ar deveni atunci la fel de vagă precum tentația de a spune că durerea de dinți ar fi astfel constituită. Sugestia care se desprinde de aici este că frontiera interesantă nu e cea dintre uman și nonuman, nici cea dintre obiectele materiale și emoții, ci cea dintre modelele comportamentale pe care noi și indigenii le împărtășim și cele pe care nu le împărtășim. Dacă toate ființele umane regretă numai perisabilitatea acelor tipuri de lucruri a căror perisabilitate o regretăm noi, e posibil ca întreaga

omenire să posede o expresie clară şi deloc ambiguă pe care vorbitorii de engleză s-o poată traduce prin „nostalgie". Prin urmare putem concepe liniştiţi „boing" drept o simplă etichetă pentru ceva la fel de banal de intercultural ca durerea de dinţi. Însă dacă indigenii consideră gavagais ca fiind esenţiali pentru structura universului, atunci e normal ca ei să nu aibă nici o expresie clară şi neambiguă pe care noi să o putem traduce prin „iepure". În aceste circumstanţe conchidem că iepurii nu sunt atât de banal de interculturali pe cât am crezut. S-a dovedit că am făcut iniţial acelaşi tip de greşeală pe care l-au făcut anumiţi indigeni când au rearanjat, pentru a putea manevra mai uşor, bagajele primilor misionari creştini ajunşi pe ţărmurile lor. Aceşti indigeni au crezut că obiectele constând în bucăţi scurte de lemn, legate perpendicular la o treime din lungimea unor bucăţi de lemn mai lungi – un fel de bunuri aride de dimensiune medie pentru care ei aveau un termen clar în propria lor limbă – erau obiecte banal de interculturale.

Afirmaţia pe care am făcut-o cu puţin timp înainte – că nu vorbim despre acelaşi lucru dacă spunem lucruri foarte diferite despre el – este în acelaşi timp esenţială pentru concepţia lui Davidson şi reprezintă o bună exemplificare a antiesenţialismului la lucru. Această afirmaţie se reduce la o negare implicită a principiului lui Russell. După cum vă reamintiţi, acest principiu spune că *nu e posibil să emitem o judecată despre un obiect fără să ştim despre ce obiect emitem acea judecată.*

Două idei stau în spatele acestui principiu: (a) ideea că nu vă puteţi înşela decât în privinţa lucrurilor despre care aveţi în mare măsură dreptate şi (b) ideea că aţi putea avea dreptate numai în legătură cu *ceea ce este un lucru* şi v-aţi putea înşela în orice altceva credeţi despre acel lucru. Davidson crede că (a) este o idee bună, iar (b) una rea. Pentru el, a „şti ce este un lucru" nu înseamnă altceva decât a şti că el se află în anumite relaţii cu alte lucruri[17]. Antiesenţialismul lui se reduce aici la pretenţia că

[17] Aceasta este, desigur, părerea lui Wittgenstein când spune că pentru a obţine sensul unei definiţii ostensive trebuie să parcurgem o mulţime de stadii pregătitoare ale limbajului.

nu putem împărți lucrurile în ceea ce sunt și în proprietățile pe care le au, nici (*pace* Russell și C. I. Lewis) cunoașterea în cunoașterea lui *ce* și cunoașterea *că*. A spune că vă puteți înșela numai în privința lucrurilor pe care le-ați înțeles bine nu înseamnă a spune că nu puteți descrie greșit decât acele lucruri pe care le-ați identificat anterior. Ci înseamnă mai degrabă a spune că nu puteți descrie greșit decât acele lucruri pe care le puteți *de asemenea* descrie destul de bine. Dacă acceptați distincția russelliană dintre identificare și descriere, atunci se prea poate să considerați lumea ca prezentându-se minții divizată în obiecte, diviziuni detectabile prin mijloace anterioare și independente de procesul de formare a credințelor. Sau, cel puțin, veți crede asta despre lumea bunurilor aride de dimensiune medie, banal de interculturale. Totuși, dacă începeți să citiți istoria științei sau a etnografiei, v-ați putea întreba dacă acest principiu se aplică lucrurilor ciudate menționate în aceste cărți. Apoi ați putea ajunge la concluzia că Aristotel a vorbit despre ceva ce nu a existat – ceva ce inițial putea fi identificat doar ca „ceea ce Aristotel a numit *kinesis*" – și că polinezienii vorbesc și ei despre ceva care nu există („orice ar fi acel ceva pe care ei îl numesc *mana*").

Însă aceleași instincte esențialiste care v-au determinat să acceptați principiul lui Russell vă pot determina să acceptați și principiul lui Parmenide: nu se poate vorbi despre ceea ce nu există. În acest caz, veți căuta un tip special de existență pe care să-l atribuiți pretinsului nonexistent: subzistență, sau existență abstractă, sau existență reprezentațională, sau existență mentală. Sau, poate, „existență lingvistică" – acel tip de existență pe care îl au lucrurile „constituite de limbaj". Luminați de această noțiune veți deveni diltheyeni și veți împărți lumea în domeniul științelor naturii neconstituite de limbaj și umanioarele constituite lingvistic[18].

---

[18] Aceleași considerații parmenideene v-ar putea determina să deveniți instrumentaliști, în stilul lui van Fraasen în filosofia științelor naturii – permițând atomilor să fie „constituiți" și „acceptați", în timp ce mesele sunt „descoperite" și „se crede în ele". Sau v-ar putea determina să postulați tot atâtea lumi *tout court* câte lumi *abstracte* sunt și astfel să vă alăturați lui Kuhn în afirmația că Aristotel și Galilei au trăit în lumi diferite. Am dezbătut atât sugestiile lui Fraasen, cât și pe cele ale lui Kuhn în „Este știința naturii un gen natural?" (mai sus).

Dar noi, antiesențialiștii, care nu-l credem nici pe Russell nici pe Parmenide și nu facem distincția între obiecte descoperite anterior procesului de formare a credințelor și obiecte constituite în cursul acestui proces, mai putem încă separa cultura aproximativ la aceleași articulații ca distincția diltheyană a lui Taylor. Putem trasa o linie între obiectele care ne determină să avem credințe despre ele prin mijloace cauzale destul de directe și alte obiecte. În cazul ultimului tip de obiecte, relațiile cauzale sunt fie foarte indirecte, fie pur și simplu inexistente. Cele mai multe obiecte concrete de dimensiune medie sunt de primul tip. Acestea vor fi obiectele ale căror nume vor apărea destul de rapid în cursul unei explicații cauzale despre cum am dobândit anumite credințe și dorințe – mai exact, cele pe care le exprimăm în propoziții ce conțin aceleași nume. Stabilirea cauzelor care ne-au determinat pe toți să avem credințe și dorințe despre Gorbaciov, de exemplu, ne conduce destul de repede înapoi la Gorbaciov însuși. Din contră, explicația modului în care am fost determinați să avem credințe și dorințe în legătură cu fericirea, castitatea și voința lui Dumnezeu, nu ne vor conduce înapoi la aceste obiecte. (Sau, mai degrabă, ne vor conduce, însă numai pe baza unor teorii ale cauzalității imateriale cum ar fi cea a lui Platon sau a lui Augustin.) Același lucru e valabil și pentru credințele și dorințele despre neutrin, numărul pi, cercul pătrat, *mana* și *kinesis*. Explicațiile cauzale ale modului în care am dobândit credințele și dorințele pe care le exprimăm prin propoziții conținând nume de *astfel* de lucruri *nu* vor menționa, în mod normal, însuși aceste lucruri.

Pentru noi, antiesențialiștii, asta nu dovedește că numărul și virtutea castității au un alt tip de statut ontologic decât cel al lui Gorbaciov și al iepurilor. O dată ce renunțăm la ideea că țelul cercetării este acela de a reprezenta obiecte și o înlocuim cu concepția că cercetarea țintește spre a face credințele și dorințele coerente, atunci întrebarea parmenidiană despre cum putem reprezenta corect ceea ce nu există este irelevantă, iar

ideea că nu există adevăr decât despre ceea ce este *real* este înlăturată. Prin urmare, singura noțiune de „obiect" de care avem nevoie este aceea de „obiect intențional". Un obiect intențional este acel ceva la care se referă un cuvânt sau o descriere. Aflăm la ce se referă dacă atașăm un sens expresiei lingvistice a acelui cuvânt sau descrieri. Acest lucru poate fi realizat fie traducându-l în, fie, dacă e necesar, devenind bilingvi, în limbajul în care apare cuvântul sau descrierea. Atât întrebarea dacă acesta este sau nu un limbaj folositor scopurilor noastre, cât și întrebarea dacă obiectul are vreo putere cauzală sunt irelevante pentru obiectitate.

Antiesențialiștii consideră că obiectele sunt acel ceva despre care e folositor să vorbim pentru a putea face față stimulilor cărora sunt supuse trupurile noastre. *Toate* obiectele, inclusiv „stimulii" lui Quine, sunt ceea ce Quine numește „situări" (*posits*). Dacă suntem dispuși să renunțăm la ideea că putem identifica niște non-situări și să acceptăm că ceea ce precede situarea este doar stimulul și nu cunoașterea (nu, de exemplu, „cunoașterea prin contact" sau „cunoașterea perceptivă" sau „cunoașterea propriei experiențe"), atunci putem evita ideea că unele obiecte sunt constituite de limbaj, iar altele nu. Diferența dintre obiectele banal de interculturale și cele controversate se va reduce la diferența dintre obiectele despre care trebuie să vorbim pentru a face față stimulilor obișnuiți furnizați de mediile familiare și obiectele necesare pentru a face față noilor stimuli furnizați de noi cunoștințe (de exemplu, aristotelieni, polynesieni, poeți și pictori avangardiști, unificatori imaginativi ai textelor etc.)

Până acum am sugerat cum să păstrăm unele dintre distincțiile lui Taylor fără să vorbim despre ceva ca fiind „constituit de limbaj". Însă cum rămâne cu distincția lui între observarea culturii indigene și participarea la ea? Și mai exact, cum rămâne cu afirmația lui că descrierea condiționată de adevăr pe care Davidson o face interpretării radicale, nu va funcționa deoarece

„nu putem ajunge la o înțelegere adecvată a condițiilor de adevăr, fără a înțelege limbajul"[19] – adică, fără a fi participat înainte la folosirea acestui limbaj? Aceasta este o provocare la care Davidson răspunde destul de direct. El își pune întrebarea „Se poate verifica o teorie a adevărului apelând la dovezile disponibile înainte ca interpretarea să fi început?"[20] și răspunde astfel: Da, dacă (a) putem identifica un anumit comportament nativ ca purtătorul de adevăr al unei propoziții și (b) putem aplica principiul toleranței. Prin cea din urmă condiție se înțelege că forma noastră de viață și cea a indigenilor se juxtapun într-o asemenea măsură încât devenim în mod automat, gratuit, observatori-participanți, și nu simpli observatori. Davidson crede că prin această juxtapunere cazul intercultural se reduce la unul intracultural – ceea ce înseamnă că noi învățăm să mânuim părțile mai ciudate ale comportamentului (lingvistic și nu numai) indigen în același mod în care învățăm despre comportamentul ciudat al membrilor atipici ai propriei noastre culturi. Printre aceștia se numără fizicieni, metafizicieni, fanatici religioși, psihopați, Oscar Wilde, Mrs. Malaprop și așa mai departe – toți oamenii care exprimă credințe și dorințe paradoxale în cuvinte (în mare parte) familiare din limba noastră maternă[21].

Ni-l putem imagina pe Davidson punându-i lui Taylor următoarea întrebare: dacă e de la sine înțeles faptul că putem vorbi despre mecanică cuantică sau că putem învăța cum s-o înțelegem pe Mrs. Malaprop pe baza juxtapunerii considerabile între comportamentul nostru lingvistic și cel al lui Planck sau al lui Malaprop (la care se adaugă puțină curiozitate și imaginație), de ce am crede că situația e mai dificilă și mai diferită în cazul

---

[19] Taylor, „Theories of Meaning", p. 275.

[20] Donald Davidson, „Radical Interpretation", în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 133.

[21] Despre analogiile dintre malapropisme și metafore, vezi Donald Davidson, „What Metaphors Mean", în *Inquieries into Truth and Interpretation*; Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs", în colecția LePore, citată mai sus, și „Zgomote nefamiliare" în Partea a II-a mai jos.

imaginar al barbarului din Atena antică, de exemplu?[22] În cazul lui Planck ne dăm seama despre ce vorbeşte, punându-i întrebări şi ascultându-i răspunsurile, inclusiv întrebări despre ce înţelege printr-o expresie dată. Ne putem declara mulţumiţi că l-am înţeles, de îndată ce ne trezim ciondănindu-ne cu el, prieteneşte, despre cuante. În cazul lui Malaprop, ca şi în cel al unei persoane cu accent străin ciudat, ghicim ce ar putea spune, ne verificăm bănuielile răspunzând la ceea ce credem că ea ar *trebui* să spună şi, astfel, dobândim treptat îndemânarea de a o înţelege fără dileme sau inferenţe conştiente. Credeţi că perşii au făcut acelaşi lucru când încercau să-i înţeleagă pe atenieni? Dacă a face acest gen de lucru contează mai mult ca „participare" decât ca „observare", atunci ideea de „simplu observator" e doar o acoperire. Quine şi Davidson nu şi-au imaginat niciodată că interpretul radical şi-ar putea îndeplini această funcţie fără a stimula un răspuns corespunzător din partea băştinaşului, aşa cum nici biologul marin nu şi-ar putea-o îndeplini pe a lui, fără a-şi stimula speciile de calmari. El nu trebuie să aibă mai multă simpatie pentru subiectul său, decât are biologul marin.

---

[22] Taylor scrie, imediat după pasajul despre condiţiile de adevăr pe care l-am citat mai sus: ca „observatori aparţinând unei culturi complet despotice, aterizaţi în Atena clasică, auzim mereu acest cuvânt «egal» şi însoţitorul lui «asemănător» (*isos, homoios*). Ştim cum să aplicăm aceste cuvinte beţelor, pietrelor, probabil şi caselor şi vapoarelor, căci există o traducere destul de exactă în limba noastră maternă (persana). Mai cunoaştem de asemenea şi *o* modalitate de a le aplica fiinţelor umane, de exemplu asemănarea fizică sau egalitatea înălţimii. Însă există o întrebuinţare specifică pe care aceşti eleni o atribuie acestor cuvinte, care ne nedumereşte..."

Taylor continuă: „Ei bine, problema noastră nu e numai că trebuie să înţelegem că aceasta este o utilizare metafizică. S-ar părea că acest lucru nu ne e străin... Însă ceea ce nu ne-am însuşit încă este valoarea pozitivă a acestui mod de viaţă. Noi nu înţelegem idealul unui popor de oameni liberi.... Cu alte cuvinte, noi nu înţelegem noblеţea acestui tip de viaţă.... Prin urmare, pentru a înţelege ce reprezintă aceşti termeni, pentru a-i înţelege în funcţia lor reprezentativă, trebuie să-i înţelegem în funcţia lor constitutivă-articulativă. Trebuie să ne dăm seama cum pot articula un orizont de preocupări". („Theories of Meaning", pp. 275-7; punctele de suspensie indică uneori omisiunea unui paragraf sau a mai multora.)

Mi se pare că Taylor îl interpretează pe Davidson ca pe un fel de atomist, care nu numai că „înțelege sensul în întregime în termeni de reprezentare"[23], dar care presupune că se poate reprezenta o mică porțiune a realității, fără a se reprezenta simultan o mulțime de alte porțiuni ale sale. Însă această interpretare ignoră holismul pe care Taylor și Davidson îl împărtășesc și faptul că nici unul nu acordă o utilitate prea mare principiului lui Russell. Davidson crede că nu putem avea o credință decât dacă avem o mulțime și că nu putem interpreta un aspect al comportamentului dacă nu putem interpreta o mulțime de alte aspecte[24]. El nu înțelege sensul prin prisma reprezentării, dacă aceasta înseamnă, așa cum spune Taylor, că „prezintă ceea ce spune despre situația existentă într-o asemenea manieră încât, alături de ipotezele plauzibile despre dorințele și intențiile oamenilor, sunt aduse în discuție și atribuiri plauzibile de atitudini propoziționale vorbitorilor"[25]. El nu prezintă ceea ce se spune pe baza situației existente. Ci corelează mai degrabă situația existentă cu ceea ce se spune (de exemplu, Kurt rostește de obicei „Es regnet" numai atunci când plouă, „Ich bin ein Esel" numai atunci când pare încurcat etc.) și folosește aceste corelații drept dovezi pentru ipotezele despre condițiile de adevăr. Acesta e la fel de mult un proces de prezentare sau de reprezentare, pe cât e folosirea

---

[23] Charles Taylor, „Theories of Meaning", p. 279. Vezi de asemenea p. 255: „A înțelege teoria drept teorie a observatorului este o altă modalitate de a permite primatul reprezentării: căci potrivit acestei concepții, o teorie ar trebui să fie și o reprezentare a unei realități independente". Scrierile ulterioare ale lui Davidson au făcut antireprezentaționalismul său mai clar decât era în articolele dezbătute de Taylor.

[24] Pentru o bună afirmare a acestui holism, vezi paragrafele din încheierea lucrării lui Davidson „Reality without Reference", din *Inquieries into Truth and Interpretation*. Aici (p. 225) el respinge ceea ce numește „teoriile de tipul «dispunerii cărămizilor»" pentru „încercarea de a conferi un conținut bogat fiecărei propoziții pe baza dovezilor non-semantice" și încheie spunând „Totuși, referința cade. Ea nu mai joacă un rol esențial în explicarea relației dintre limbaj și realitate". Și nici „reprezentarea", după cum a argumentat Davidson în continuare.

[25] Charles Taylor, „Theories of Meaning", p. 253.

de către fizician a corelațiilor macrostructurale pentru a inspira sau confirma ipoteze despre microstructuri.

Lucrul pentru care am pledat este ca *holismul să îndepărteze blestemul naturalismului* și ca fiecare să poată fi la fel de naturalist precum Davidson atâta timp cât are grijă să fie la fel de holist precum Taylor. A fi naturalist, în acest sens, presupune a fi un anti-esențialist care, asemeni lui Dewey, nu vede nici o fisură în ierarhia adaptării din ce în ce mai complexe la noii stimuli – ierarhie ce are la capătul de jos amoebele în stare să se adapteze la schimbările de temperatură a apei, la mijloc albinele dansând și jucătorii de șah, iar în vârf oameni care stârnesc revoluții științifice, artistice și politice.

Ce se pierde la acest nivel cvasi-skinnerian de abstracție – în care cercetarea se reduce la o problemă de reacție la incoerența dintre credințe determinată de stimuli noi? Ceea ce se pierde este tot ceea ce face posibilă trasarea unei distincții interesante din punct de vedere filosofic între explicație și înțelegere sau între explicație și interpretare. Este tocmai ceea ce noi, antiesențialiștii, *vrem* să pierdem.

Ce sperăm să câștigăm? Oricât de ciudat ar părea, răspunsul este – cam același lucru pe care Taylor vrea să-l obțină din desfășurarea dualismelor lui diltheyniene – o garanție împotriva reducționismului, împotriva ideii că ființele umane nu sunt „nimic altceva decât" ceva subuman. Căci a observa că una dintre consecințele renunțării la noțiunile de adevăr ca exactitate a reprezentării sau ca și corespondență cu modul în care lucrurile sunt în ele însele înseamnă că noi, pragmatiștii, nu mai putem împărți cultura în domeniile care îndeplinesc bine această funcție și cele care nu o îndeplinesc. Prin urmare, suntem surzi la atacurile skinneriene asupra unor noțiuni ca „libertate" și „demnitate", surzi la apelul „scientismului". O naturalizare în maniera lui Skinner, însă holistă, a teoriei cercetării aduce cu sine incapacitatea de a lua în serios reducționismul skinnerian. Conceperea cercetării ca recontextualizare face imposibilă luarea în serios a ideii că unele contexte sunt intrinsec privilegiate ca opusă ideii că ele sunt folositoare în unele scopuri particulare.

Renunțând la ideea de „metode diferite adecvate naturii diferitelor obiecte" (de exemplu, una pentru obiectele constituite de limbaj și alta pentru obiectele care nu sunt constituite de limbaj), ne întoarcem atenția de la „cerințele obiectului" la cerințele scopului pe care o anumită cercetare se presupune că îl servește. Rezultatul este acela de ajustare a dezbaterii filosofice de la un ton metodologico-ontologic la un ton etico-politic. Căci acum dezbaterea se axează în jurul întrebării care sunt scopurile care merită împlinite, care sunt mai valoroase decât altele, și nu în jurul întrebării care sunt scopurile pe care natura umanității sau a realității ne obligă să le avem. Pentru antiesențialiști, toate scopurile posibile concurează unele cu altele pe picior de egalitate, de vreme ce nici unul nu este mai „esențial uman" decât altele.

S-ar putea insista asupra faptului că „dorința de a cunoaște adevărul", interpretată ca dorința de a recontextualiza și nu ca dorința (la Aristotel) de a cunoaște esența, rămâne una tipic umană. Însă aceasta ar însemna să spunem că dorința de a ridica două degete în semn de protest rămâne tipic umană. Nu prea avem altă alegere decât să folosim acele degete, să ne folosim capacitatea de recontextualizare. Orice s-ar întâmpla, nu vom renunța la nici una. Totuși, din perspectivă etico-politică, se poate spune că ceea ce este caracteristic, nu speciei umane, ci doar subspeciilor ei cele mai sofisticate, mai avansate – locuitorul agreabil, tolerant, cult al unei societăți libere – este dorința de a-și închipui cât mai multe contexte noi posibile. Aceasta este dorința de a fi cât se poate de polimorfi în adaptările noastre, de a recontextualiza până la extreme. Această dorință e exprimată mai mult în artă și literatură decât în științele naturii și, prin urmare, găsesc că e tentant să considerăm cultura noastră drept una mereu mai poetizată și să spun că ne îndepărtăm treptat de scientismul pe care Taylor îl detestă spre altceva, mult mai bun[26]. Dar, ca un bun antiesențialist,

[26] Intrepretez lucrarea lui Taylor „The Diversity of Goods" (inclusă în cartea sa *Philosophical Papers*, vol. 2) drept o splendidă contribuție la această poetizare. Dar există o tendință în scrierea lui Taylor – una din nefericire aristotelică, opusă tendinței hegeliene dominante, lăudabile – care îl determină

nu am nici o premisă *profundă* pe care s-o folosesc pentru a deduce că e vorba, de fapt, de ceva mai bun –, nici pentru a demonstra superioritatea noastră faţă de trecut sau faţă de prezentul non-occidental. Tot ceea ce pot să fac este să recontextualizez diferite evenimente din filosofie sau din alte domenii, astfel încât să le fac să semene cu nişte stadii ale unei povestiri despre poetizare şi progres[27].

să-şi dorească o teorie despre eu ca ceva *superior* unui mecanism ce se auto-înnoieşte. Îl determină să-şi dorească ceva de genul libertăţii metafizice şi, în acelaşi timp, democratice.

[27] Am încercat să explic mai în detaliu această noţiune de „poetizare a culturii" în capitolul 3 al cărţii *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Versiunea românească în *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, Bucureşti, Editura All, 1998 (n. tr.).)

PARTEA II

Fizicalismul non-reductiv

Unul dintre obstacolele care împiedică comunicarea dintre filosofia germană şi cea americană este acela că, în cadrul filosofiei germane, materialismul şi fizicalismul sunt asociate cu reducţionismul şi cu scientismul. Invers, în cadrul filosofiei americane, filosofia germană e asociată cu disprețul pentru ştiința naturii. Însă, din punctul meu de vedere, filosofia americană a ajuns acum într-o poziție în care, deşi descrisă încă în mod plauzibil drept „materialistă" sau „fizicalistă", nu mai este în nici un fel scientistă. Filosofii americani contemporani, cum ar fi Putnam şi Davidson, reprezintă o tendință a gândirii filosofice care nu face din filosofie mai mult un aliat al ştiinței decât al oricărui alt domeniu al culturii şi care eliberează filosofia analitică de acuzația familiară de „reducționism".

În acest eseu, voi încerca să arăt cum ne ajută concepțiile lui Davidson să elaborăm o reprezentare a relațiilor dintre eul uman şi o lume care, deşi complet „naturalizată" nu exclude nimic. Opera lui Davidson mi se pare apogeul unei direcții de gândire din filosofia americană, care speră să fie naturalistă, fără a fi reducționistă. Aşa cum Dewey s-a mândrit în egală măsură cu naturalismul şi cu estetismul său – concepția lui despre cultură ca transformare a experienței în artă – tot astfel filosofia davidsoniană a minții şi limbajului ne permite să tratăm în acelaşi mod fizica şi poezia. Dacă sunteți de acord cu mine că idealismul german a fost o reacție exagerată la scientismul Iluminismului, o reacție care a avut fericitul efect secundar de a pregăti lumea intelectuală pentru mişcarea romantică, atunci veți considera că atât Dewey, cât şi Davidson îndeplinesc o

versiune modernă a sarcinii acestei mișcări, corectând totuși antiscientismul căruia idealiștii îi cedaseră (încercarea lor de a face din știința naturii studiul „fenomenalului").

De vreme ce Davidson și-a expus concepția aproape în exclusivitate sub formă de eseuri și de vreme ce evită declarațiile programatice cuprinzătoare, le revine admiratorilor săi sarcina de a încerca să descrie printr-o viziune sinoptică opera sa. Din perspectiva pe care o sugerez, trei dintre tezele care l-au consacrat pe Davidson pot fi considerate interdependente. Acestea sunt: teza potrivit căreia temeiurile pot fi cauze, teza conform căreia nu există nici o relație între non-propoziții și propoziții (sau între non-credințe și credințe) în virtutea căreia cele dintâi să „le facă adevărate" pe cele din urmă, și teza conform căreia metaforele nu au înțelesuri[1]. Luate împreună, aceste teze pun bazele unui fizicalism non-reductiv.

Înainte de a oferi o definiție a acestui tip de fizicalism, permiteți-mi să-l ilustrez prin exemplul primei teze a lui Davidson: aceea că (*pace* diferiții filosofi antireducționiști, cum ar fi Anthony Kenny, G. E. M. Anscombe și Charles Taylor) temeiurile pot fi cauze. Această teză se reduce la afirmația că un eveniment dat poate fi descris la fel de bine în termeni fiziologici și psihologici, non-intenționali și intenționali. Dacă imediat după ce am deschis o ușă se produce ceva în capul meu – dacă o constelație de câteva milioane de neuroni adoptă o anumită configurație a încărcăturilor electrice –, inevitabil se va întâmpla ceva și în mintea mea. Dacă este vorba de ușa casei, aș putea dobândi credința că afară plouă. Dacă este ușa unui dulap de bucătărie, aș putea dobândi credința că nu a mai rămas nici un pic de pâine. În oricare din aceste cazuri pot acționa. Aș putea, de exemplu, să spun ceva care să exprime dezgust și indignare.

---

[1] Prima dintre aceste teze e prezentată în diferite articole retipărite în cartea lui Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980. A doua poate fi găsită la p. 194 a cărții lui *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984 și a treia la p. 247 a aceluiași volum. Am încercat să dezvolt câteva dintre implicațiile celei de-a doua teze a lui Davidson, în „Pragmatismul, Davidson și adevărul" (mai jos).

Acest act de vorbire implică, la rândul său, mişcări ale unor părţi din corpul meu.

Să sperăm că într-o bună zi fiziologia va trasa o cale de la distribuţia încărcăturilor electrice din creierul nostru, la interfeţele nervi-muşchi din gâtul nostru şi ne va permite astfel să prezicem rostirile noastre pe baza stărilor creierului. Dar avem deja, în ceea ce a fost numită „psihologie populară", o explicaţie care prezice acţiunea noastră pe baza unei credinţe nou dobândite, luată împreună cu restul credinţelor şi dorinţelor mele. Davidson ne sugerează să considerăm aceste două explicaţii drept două descrieri ale aceluiaşi proces, iar evenimentele „mentale" şi cele „fizice" drept aceleaşi evenimente sub două descrieri. Prin urmare, diferenţa dintre minte şi trup – dintre temeiuri şi cauze – nu este mai misterioasă decât relaţia dintre o descriere macrostructurală şi una microstructurală a unei mese.

Sensul acestei sugestii este că incapacitatea de a traduce dintr-un limbaj-al-mişcării într-un limbaj-al-acţiunii sau de a traduce stări-ale-creierului în propoziţii care sunt considerate adevărate de către posesorul creierului n-ar trebui să fie un impediment pentru o concepţie materialistă. Aceste incapacităţi evidente nu aruncă îndoiala asupra unui fizicalism care rămâne necontaminat de reducţionism. După părerea lui Davidson, eşecul de a lega prin relaţii de sinonimie sau echivalenţă cuvinte sau propoziţii într-o limbă de cuvinte sau propoziţii în altă limbă nu ne spune nimic despre „ireductibilitatea" minţilor la creiere, de exemplu, sau a acţiunilor la mişcări. Prin urmare, este irelevant pentru adevărul fizicalismului.

Generalizând această problemă, voi defini drept „fizicalist" acea persoană care e pregătită să spună că fiecare eveniment poate fi descris în termeni microstructurali, o descriere care menţioncază numai particulele elementare, şi poate fi explicat cu referire la alte evenimente descrise în mod similar. Asta se aplică, de exemplu, în cazul unor evenimente ca Mozart compunând o melodie sau Euclid închipuindu-şi cum să demonstreze o teoremă. Prin urmare, a spune că Davidson este un fizicalist *anti-reducţionist* înseamnă a spune că el combină această pretenţie cu doctrina potrivit căreia „reducţia" este o relaţie exclusiv între

itemi lingvistici, nu și între categorii ontologice. Pentru a reduce limbajul X-ilor la limbajul Y-ilor, trebuie să arătăm fie (a) că dacă putem vorbi despre Y-i nu e necesar să vorbim despre X-i, fie (b) că orice descriere dată în termenii X-ilor se aplică tuturor și numai acelor lucruri cărora li se aplică o descriere dată în termenii Y-ilor. Însă nici unul din aceste tipuri de reducție nu dovedește că „X-ii nu sunt *nimic altceva decât* Y-ii", așa cum nu dovedește nici contrariul.

Nimic n-ar putea dovedi asta. Un X este ceea ce este, iar nu un alt lucru. Căci a fi un X înseamnă, în mare, a fi semnificat de setul de propoziții adevărate care conțin în principal termenul „X". În cazul celor mai interesante exemple de X și Y (de exemplu, minție și trupurile, mesele și particulele) există o mulțime de propoziții adevărate despre X-i, în care „X" nu poate fi substituit cu „Y", fără ca valoarea de adevăr să nu se schimbe. Singura modalitate de a arăta că „nu există nici un X" ar fi aceea de a arăta că nu există astfel de propoziții. Aceasta s-ar reduce la a dovedi că „X" nu e decât o variație stilistică a lui „Y", și invers. E puțin probabil să întâlnim vreun caz interesant din punct de vedere filosofic de pretinsă reducție ontologică, caz care să fie de acest tip.

Mai mult, rareori se întâmplă să putem îndeplini fie condiția (a), fie condiția (b) – să putem dovedi că un joc de limbaj dat, care a fost jucat o bună bucată de timp, este de fapt dispensabil. Aceasta deoarece este probabil ca orice instrument care a fost folosit pentru o perioadă de timp să continue să aibă o utilitate. Cazurile în care un instrument *poate* fi ignorat vor fi recunoscute ca atare numai după ce un nou instrument a fost inventat și folosit pentru o perioadă de timp. De exemplu, după o sută de ani de experiență în limbajul newtonian am putea fi cu toții de acord că nu mai avem nevoie de limbajul aristotelic. După cinci sute de ani de experiență în limbajul unei culturi seculare ne-am putea da seama că nu ne mai obosim să folosim o terminologie religioasă. În astfel de cazuri, discuția despre X se stinge, pur și simplu, nu pentru că cineva ar fi făcut o descoperire filosofică sau științifică în urma căreia s-a ajuns la concluzia că nu există X-i, ci pentru că nimeni nu mai poate atribui nici o utilitate acestui

tip de discuție. Parcimonia ontologică nu va putea fi atinsă (așa cum au crezut pozitiviștii) prin „analize lingvistice" academice, ci, dacă va fi atinsă vreodată, în practica cotidiană.

Prin urmare, potrivit acestei descrieri non-reducționiste, a fi fizicalist este perfect compatibil cu a spune că vom continua probabil să discutăm despre entități mentale – credințe, dorințe și altele asemenea – pentru totdeauna. O astfel de discuție nu e metaforică, nu trebuie pusă între paranteze, nu trebuie făcută mai exactă sau științifică, nu are nevoie de o clarificare filosofică. Mai mult, ar fi greșit să sugerăm că discuția despre minte e necesară numai din comoditate, dar că nu trebuie considerată drept „adevărul despre modul în care este lumea". A spune că vom vorbi mereu despre credințe și dorințe înseamnă a spune că psihologia populară va rămâne probabil cea mai bună modalitate de a prezice care va fi următorul pas al prietenilor și cunoștințelor noastre. Aceasta este tot ceea ce putem înțelege prin „Există realmente entități mentale". În mod asemănător, cea mai bună modalitate de a prezice comportamentul meselor va rămâne probabil aceea de a vorbi despre ele *qua* mese, și nu ca despre niște colecții de particule sau copii imperfecte ale Mesei arhetipale platonice. Asta este tot ce se poate înțelege prin „Există realmente mese".

Pentru a explica tenta vagă de paradox din această concepție anti-reducționistă, trebuie să ne întoarcem la cea de-a doua dintre tezele enumerate mai sus: lucrurile din lume nu fac propozițiile (nici, *a fortiori*, credințele) adevărate. Această doctrină poate părea evident paradoxală. Suntem tentați să spunem, de exemplu, că ploaia sau pâinea sunt cele care fac adevărată credința pe care am dobândit-o deschizând ușa. Pare de asemenea paradoxal să nu facem o distincție între „modul în care lumea este realmente" și „modurile convenabile, dar metaforice de a vorbi despre lume". Totuși Davidson e dispus să accepte ambele paradoxuri pentru a scăpa de reprezentarea filosofică occidentală tradițională, reprezentare care e dominată de ceea ce el numește „dualismul schemei și conținutului". Potrivit acestei reprezentări, anumite propoziții din limbajul nostru „corespund realității" pe când altele sunt adevărate numai din politețe. Printre fizicaliștii

reducționiști propozițiile despre particulele elementare sunt candidații favoriți pentru primul statut. Propozițiile despre valoarea etică sau estetică sunt candidați pentru al doilea statut. Filosofii – urmând liniile afirmației lui Platon că obiectele opiniei trebuie să fie diferite de obiectele cunoașterii – sugerează adesea că cele din urmă nu sunt „făcute adevărate de către lume", ci „de către noi". Conform acestei concepții reducționiste, valoarea de adevăr a propozițiilor care oferă evaluări este în exclusivitate o problemă de comoditate, gust, convenție sau ceva la fel de „subiectiv".

Davidson ne sugerează să renunțăm pur și simplu la această distincție dintre adevăruri de prim ordin și de ordin secund – dintre propoziții care exprimă „adevărul empiric" și cele care nu o fac. Am putea-o înlocui cu o distincție între propoziții care servesc un anumit scop și cele care servesc alte scopuri. De exemplu, unul dintre scopurile pe care un limbaj l-ar putea îndeplini este capacitatea de a descrie orice porțiune spațio-temporală, indiferent cât de mică sau cât de mare. Acest scop va fi servit de vocabularul fizicii contemporane a particulelor. Nici un alt vocabular nu va face *acest* lucru atât de bine. Toate celelalte scopuri – de exemplu, prezicerea a ceea ce vor face meșele sau oamenii, slăvirea lui Dumnezeu, vindecarea bolilor fizice și mintale, scrierea de versuri spirituale etc. – vor fi mai bine realizate prin folosirea altor vocabulare. Însă, pentru Davidson, aceste scopuri sunt la egalitate. Spre deosebire de Quine, el nu laudă limbajul fizicii pe temeiuri metafizice, pentru că „reprezintă structura adevărată și fundamentală a realității".

Acum putem înțelege care este legătura dintre primele două teze davidsoniene. A adopta concepția lui Davidson față de noțiunile de „corespondență cu realitatea" și „adevăr empiric" înseamnă a evita impulsul care ne conduce spre reducționism și, *a fortiori*, spre un reducționism materialist. A adopta concepția lui Davidson despre relația dintre temeiuri și cauze sau, mai general, dintre mental și fizic, înseamnă a-i recunoaște materialistului tot ceea ce și-a dorit – a-i satisface toate nevoile legitime, a-i permite să aducă științelor naturii toate complimentele pe care acestea le merită. Însă *aceasta* nu-i va permite să acorde atenția

nevoilor sale metafizice, reducționiste. Nu-i va permite să pretindă că în cele din urmă a surprins „esența" lumii sau a ființelor umane.

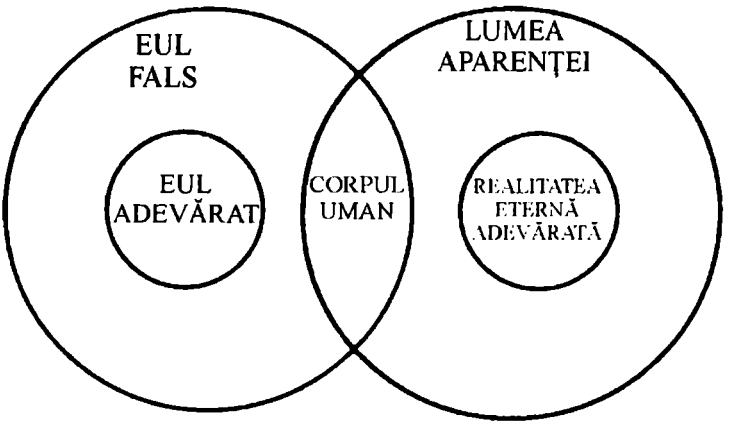

Figura I

Așa cum am spus, îl consider pe Davidson apogeul tendinței pragmatiste și a celei holiste din filosofia analitică contemporană. Aceste teme sunt, la rândul lor, apogeul unei lupte îndelungi (care depășește cu mult frontierele filosofiei „analitice") împotriva concepției platonice și a celei religioase despre lume. Prin urmare, voi încerca să expun importanța acestei lupte, schițând trei modele ale relației dintre cel uman și lume. Cred că aceste trei modele rezumă – destul de general, ce-i drept – istoria metafizicii occidentale.

Primul model al relației dintre cu și lume pe care vreau să-l iau în considerare este unul destul de simplu. El e proiectat pentru a reprezenta cel mai mic numitor comun al platonismului și creștinismului. În figura I avem două sfere care se intersectează, reprezentând Eul Fals și, respectiv, Lumea Aparenței. Intersecția dintre cele două sfere formează Corpul Uman, tot ceea ce împărtășim cu animalele. Cele două sfere mai mari conțin două sfere mai mici, reprezentând Eul adevărat și, respectiv, Adevărata Realitate Eternă. Ideea de bază a platonismului și a creștinismului

este că, în măsura în care putem scăpa de sferele exterioare, sferele interioare se vor dovedi a fi înrudite și, probabil, chiar identice.

Astfel, acest model exprimă o speranță simplă și necomplicată de a ne reuni cu ceva mai mare și mai bun decât noi înșine, pătrunzând vălurile iluziei sau eliberându-ne de impuritățile Păcatului. El culminează cu ascensiunea spre cel mai înalt nivel al „liniei de demarcație" platonice sau cu Viziunea Extazului creștin sau, în general, cu sentimentul propriei identități cu ființa mai mare și mai bună care am fost tot timpul, fără să știm. Potrivit acestui model, cercetarea faptelor empirice contingente este folositoare, în cel mai bun caz, în scopul construirii unei scări care să ne ridice și să ne îndepărteze de aceste fapte. Este o scară de care sperăm că ne vom dispensa în cele din urmă.

O dată ce se admite (așa cum a admis Occidentul în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea) că „Realitatea Adevărată" este mai degrabă așa cum a conceput-o Democrit și nu cum a conceput-o Platon, impulsul moral și cel religios comun platonismului și creștinismului trebuie să-și găsească obiectul în Eul Adevărat. Dumnezeu este acum „înăuntru", în sensul că încercarea de a scăpa de lumea timpului și a întâmplării este acum imaginată potrivit unei variante a modelului descris în Figura 2.

În această diagramă, lumea (care cuprinde acum trupul uman) este concepută ca „atomi și vid", lipsită de însemnătate morală sau religioasă. Pe de altă parte, Eul a devenit mai complex și mai interesant pe măsură ce Lumea a devenit mai simplă și mai puțin interesantă. Eul este acum conceput ca având trei straturi: un strat exterior constând în credințe și dorințe contingente, empirice, un strat de mijloc constând în credințe și dorințe *a priori*, necesare și care „structurează" sau „constituie" stratul exterior și un miez interior inefabil, care corespunde în mare Eului Adevărat al modelului platonic-creștin. Ultimul este domeniul acțiunii noumenale fichteene, al Voinței schopenhaueriene, al *Erlebniss*-ului diltheyan, al intuiției bergsoniene, al vocii conștiinței, al apropierilor de imortalitate etc. Acest miez inefabil – Eul Interior – este deținătorul credințelor și dorințelor care alcătuiesc Eul Mijlociu și pe cel Exterior. El nu e identic cu acel sistem de credințe și dorințe, iar natura lui nu poate fi surprinsă prin referire la credințe și dorințe.

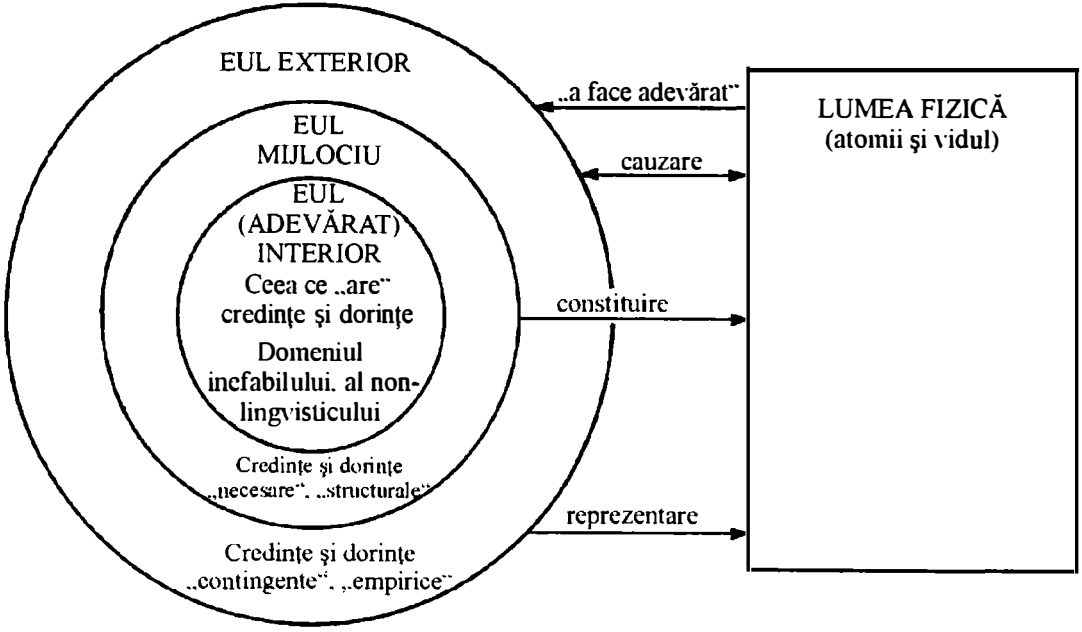
EUL EXTERIOR
EUL MIJLOCIU
EUL (ADEVĂRAT) INTERIOR
Ceea ce „are" credinţe şi dorinţe
Domeniul inefabilului, al non-lingvisticului
Credinţe şi dorinţe „necesare", „structurale"
Credinţe şi dorinţe „contingente", „empirice"
„a face adevărat"
cauzare
constituire
reprezentare
LUMEA FIZICĂ
(atomii şi vidul)

Figura II

Îl voi numi modelul „post-kantian" pentru a sugera că o versiune sau alta a acestui model a fost luată drept bună de către cei mai mulți filosofi occidentali în ultimele două secole. După ce lumea a devenit domeniul fizicii, numai Eul a mai rămas de competența filosofiei. Prin urmare, în această perioadă, cea mai mare parte a filosofiei s-a redus la încercări de a specifica relația dintre cele trei părți ale acestui eu, precum și relația fiecărei părți cu realitatea fizică. În Figura 2, linia etichetată „cauzare" parcurge în ambele sensuri distanța dintre Eul Exterior și Lume, însă există alte linii care nu au decât un sens. Linia etichetată „a face adevărat" se îndreaptă dinspre Lume spre Eul Exterior, iar cea etichetată „reprezentare" dinspre Eul Exterior spre Lume. Mai există și o relație de „constituire" care merge de la Eul Mijlociu (domeniul adevărurilor necesare și al structurilor *a priori*) spre Lume. Transformarea acestui al doilea model post-kantian în al treilea – modelul „fizicalist non-reductiv" – este realizată prin desființarea tuturor acestor linii cu excepția celei etichetate „cauzare". Acest proces de desființare are următorii pași:

(a) Se șterge linia etichetată „reprezentare" interpretând o credință așa cum a făcut Peirce: drept o regulă pentru acțiune mai degrabă decât o reprezentare alcătuită din materialul minții. Adică, se consideră credințele drept instrumente pentru mânuirea realității, determinări ale unor acțiuni ca răspuns la anumite contingențe, mai degrabă decât drept reprezentări ale realității. Potrivit acestei concepții, nu mai trebuie să ne facem griji în ceea ce privește întrebarea „Corespunde oare fizica structurii lumii așa cum este ea sau doar structurii lumii așa cum ne apare nouă?" deoarece încetăm să mai credem că fizica ar *corespunde* la ceva. Întrebarea dacă cerurile au în mijloc soarele devine echivalentă cu întrebarea dacă Ptolemeu sau Copernic ne furnizează instrumente mai bune pentru a face față lumii.

(b) Se desființează linia etichetată „constituire", după ce s-a desființat întâi frontiera dintre Eul Exterior și Eul Mijlociu.

Această ultimă desființare este rezultatul indicației lui Quine de a estompa distincția dintre adevăruri necesare și contingente. Acest lucru e posibil prin adoptarea unei abordări mai degrabă „externaliste" decât „internaliste" a rostirilor unei persoane. Mai bine renunțăm la introspecție decât să-i cerem unei persoane să distingă între credințele și dorințele la care nici nu se gândește să renunțe (cele așa-zise „a priori") și celelalte. În schimb, ne întrebăm dacă observatorul comportamentului lingvistic al unei persoane ar fi în stare să deosebească exprimarea unei platitudini empirice „contingente" (exemplul lui Quine este „erau niște câini negri") de cea a unui „adevăr necesar" (de exemplu, „doi plus doi fac patru"). Astfel pusă problema, răspunsul pe care Quine îl dă întrebării pare inevitabil: tot ceea ce se poate obține prin observarea comportamentului este gradul de încăpățânare de care persoana dă dovadă atunci când e pusă în situația de a renunța la o credință. Când această transformare a diferenței de gen într-o diferență de grad este internalizată, tot ceea ce introspecția poate face este să estimeze gradul de „centralitate" pe care îl are o credință în sistemul cuiva de credințe: cel care efectuează introspecția nu mai poate identifica o proprietate absolută numită „inimaginabilitatea contrariului", ci doar una numită „gradul de dificultate în a ne imagina cum poate fi potrivit contrariul împreună cu restul credințelor unei persoane". Aceasta înseamnă că nu mai există o distincție între „structura" constituantă și „adevărul empiric" constituit, nici între „categoriile" transcendentale și simplele „concepte empirice". Davidson generalizează această chestiune afirmând că ar trebui să abandonăm distincția dintre schemă și conținut[2].

(c) Așa cum Peirce a desființat linia etichetată „reprezentare", iar Quine pe cea etichetată „constituire", Davidson o desființează pe cea numită „a face adevărat". Această

[2] Vezi „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", în cartea lui Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*.

desființare se reduce la a spune că dacă avem relații cauzale (ca aceea dintre deschiderea ușii și dobândirea unei credințe) între Lume și Eu, precum și relații de justificare („a fi o rațiune pentru") interioare rețelei de credințe și dorințe a Eului, nu mai avem nevoie de alte relații pentru a explica modul în care intră Eul în legătură cu Lumea și invers. Putem spune o povestire corespunzătoare despre progresul cercetării umane (în toate sferele – logică, etică, precum și fizică) descriind reînnoirea continuă a sistemelor de credințe și dorințe. Această reînnoire devine necesară după dobândirea unor noi credințe și dorințe – de exemplu, de tipul celor pe care ființele umane le dobândesc în urma unor evenimente din lume cum ar fi deschiderea ușilor. (Și, prin urmare, așa cum voi explica mai jos în urma inventării unor metafore „reușite".) Nu trebuie să punem întrebarea (esențială pentru opoziția dintre „realism" și „anti-realism" a lui Michael Dummett) dacă există lucruri în lume care să facă adevărate adevărurile algebrice și morale sau judecățile estetice. Căci, deși există cauze pentru dobândirea credințelor și rațiuni pentru păstrarea sau schimbarea lor, nu există cauze pentru *adevărul* credințelor.

Rezultatul acestor desființări succesive este un model materialist non-reductiv, care poate fi schițat în Figura 3.

În acest model, distincția dintre Eu și Lume a fost înlocuită cu distincția dintre o ființă umană individuală (descriptibilă atât în termeni mentali, cât și fizici) și restul universului. Cea dintâi este delimitată de contururile trupului, iar explicarea relațiilor dintre evenimentele care apar înăuntrul acestor frontiere și toate celelalte evenimente este o problemă de postulare sau observare a entităților din cadrul acestor contururi: cauzele interne ale comportamentului ființei umane. Aceste cauze includ atât itemi microstructurali, cât și macrostructurali, atât mentali cât și fizici: printre ei se numără hormonii, pozitronii, sinapsele neurale, credințele, dorințele, dispozițiile, bolile și personalitățile multiple.

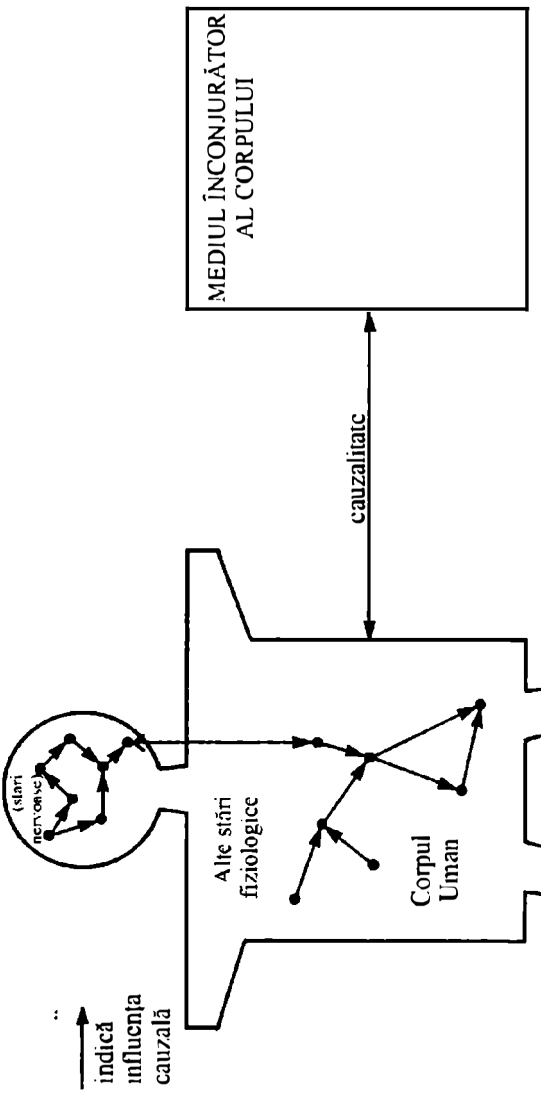
MEDIUL ÎNCONJURĂTOR
AL CORPULUI
cauzalitate
Alte stări
fiziologice
Corpul
Uman
indică
influența
cauzală

Figura III

Modul în care am schiţat acest al treilea model ar putea sugera că am omis ceva – şi anume, modul în care arată lucrurile văzute din interior. Aceasta este într-adevăr una dintre obiecţiile standard la adresa materialismului – că omite „conştiinţa", modul în care arată lucrurile din interiorul fiinţei umane individuale[3]. Cred că răspunsul la această obiecţie este că „viziunea interioară" dezvăluie unele dintre, dar nu toate, cauzele interne ale comportamentului fiinţei umane, şi le dezvăluie sub forma descrierilor „mentale". Adică, ceea ce fiinţa umană individuală identifică drept „ea însăşi" constă mai degrabă în credinţele şi dorinţele sale, decât în organele, celulele şi particulele care alcătuiesc propriul ei trup. Aceste credinţe şi dorinţe sunt, cu siguranţă, stări fiziologice sub altă descriere (deşi, pentru a menţine neutralitatea ontologică specifică unei viziuni non-reducţioniste trebuie să adăugăm că anumite descrieri „neurale" sunt ale unor stări psihologice sub descriere „fizică").

Potrivit acestei concepţii, faptul că fiinţele umane pot fi conştiente de unele dintre stările lor psihologice nu este mai misterios decât faptul că ele pot fi instruite să raporteze prezenţa adrenalinei în venele lor sau temperatura corpului lor sau circulaţia periferică proastă. Abilitatea de a raporta nu este o problemă de „prezenţă în conştiinţă", ci pur şi simplu de învăţare a modului de utilizare a cuvintelor. Folosirea propoziţiilor de tipul „Cred că p" este învăţată în acelaşi mod ca cea a propoziţiilor de tipul „Am febră". Prin urmare, nu există nici o raţiune specială – de tipul unei relaţii intime din punct de vedere metafizic cu o entitate numită „conştiinţă" – pentru a rupe legătura dintre stările „mentale" şi „stările fizice". A adopta această viziune înseamnă a elimina dintr-o lovitură cea mai mare parte a problematicii filosofiei post-kantiene.

Dar o dată ce abandonăm noţiunea de „conştiinţă" nu e nimic rău în a continua să vorbim despre o entitate distinctă numită „eu", care constă în stările mentale ale fiinţei umane: credinţele, dorinţele, dispoziţiile sale etc. Cel mai important

[3] Vezi Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, pentru o argumentaţie ce urmează aceste linii.

aspect este să considerăm acea colecție de lucruri ca *fiind* însuși eul, mai degrabă decât ca pe ceva pe care eul îl *deține*. Ultima noțiune este o rămășiță a tentației occidentale tradiționale de a modela gândirea după modelul vederii, și de a postula un „ochi interior" care cercetează stările interioare. Această metaforă tradițională este înlocuită de un model fizicalist non-reductiv cu imaginea unei rețele de credințe și dorințe aflată într-un proces continuu de reînnoire (cu unele aspecte vechi abandonate pe măsură ce se adaugă altele noi). Această rețea nu este reînnoită de către un factor distinct de rețea – un maestru rostitor, să zicem. Ci ea se reînnoiește mai degrabă singură, ca răspuns la stimuli de genul noilor credințe dobândite atunci când, de exemplu, deschidem ușa.

Această imagine e greu de împăcat cu discursul comun potrivit căruia „Eul" este diferit de credințele și dorințele lui, selectează și alege între ele etc. Dar trebuie să gândim ca învățații și să continuăm să vorbim ca oamenii obișnuiți. Lucrul cel mai important este să nu considerăm discursul comun ca implicând că există, la urma urmelor, un astfel de lucru ca „Eul Adevărat", miezul interior al ființei noastre care rămâne ceea ce este independent de schimbările suferite de credințele și dorințele noastre. Nu există un centru al eului, așa cum nu există nici un centru al creierului. Așa cum sinapsele neurale sunt în continuă interacțiune unele cu altele, alcătuind mereu configurații diferite ale încărcăturilor electrice, la fel și credințele și dorințele noastre sunt într-o permanentă interacțiune, redistribuind valori de adevăr printre afirmații. Așa cum creierul nu este ceva care „are" astfel de sinapse, ci e pur și simplu o aglomerare a lor nici eul nu este ceva care „are" credințe și dorințe, ci e pur și simplu rețeaua acestor credințe și dorințe. Din acest punct de vedere, argumentul lui Kant potrivit căruia „Eu cred" trebuie să însoțească toate reprezentările mele, poate fi interpretat nu ca un argument în favoarea unui fundal cvasi-substanțial pentru credințe și dorințe (de tipul celor condamnate în „Paralogisme"), ci pur și simplu ca un mod de a evidenția că a avea o credință sau o dorință înseamnă a avea un lanț de credințe

dintr-o vastă rețea. „Eul" presupus de orice reprezentare dată este doar restul reprezentărilor asociate cu prima – asociate nu prin „sinteză", ci prin faptul că sunt părți ale aceleiași rețele, rețeaua de credințe și dorințe care trebuie postulate drept cauzele interne ale comportamentului lingvistic al unui singur organism.

Sper că această schiță scurtă și insuficientă oferă cel puțin „aroma" concepției filosofice căreia opera lui Davidson i-a adăugat, după părerea mea, retușurile finale. Până acum am încercat să arăt cum anumite direcții ale gândirii din filosofia americană recentă (inițiate de Peirce, James și Dewey și continuate de Quine, Sellars, Putnam și Davidson) au produs o concepție „naturalistă" (în sensul lui Dewey) despre ființele umane, dar care e în același timp și non-reducționistă. În concluzie, voi mai adăuga câteva cuvinte despre cum poate această versiune de fizicalism să adapteze tot ce merită păstrat din ceea ce tradiția filosofică „transcendentalistă" a numit „domeniul spiritului".

Se crede adesea că recunoașterea rolului cultural al literaturii imaginative (și, în general, al artei, mitului și religiei – tuturor lucrurilor „superioare") este incompatibilă cu o filosofie naturalistă. Însă asta se datorează faptului că naturalismul a fost identificat cu reducționismul, cu încercarea de a găsi un singur limbaj suficient pentru a afirma toate adevărurile care sunt de afirmat. Această încercare este asociată cu încercarea de a identifica „adevărul literal" cu „adevărul științific" și de a considera că literatura oferă doar „adevăruri metaforice", care nu sunt de fapt *adevăr*. De la Platon încoace s-a încetățenit ideea că cel mult unul dintre diferitele vocabulare pe care le folosim oglindește realitatea și că celelalte sunt în cel mai bun caz „euristice" sau „sugestive".

Potrivit concepției davidsoniene despre limbaj, metaforele nu au înțelesuri. Aceasta înseamnă că ele nu au nici un loc în jocul de limbaj care s-a jucat înainte de producerea lor. Însă ele pot avea, și chiar au, un rol fundamental în jocurile de limbaj care se joacă ulterior. Căci, fiind literalizate, devenind metafore „moarte", ele extind spațiul logic. Prin urmare, metafora este un

instrument esențial în procesul de reînnoire a credințelor și dorințelor noastre; fără ea n-ar exista revoluțiile științifice sau dezvoltările culturale, ci doar procesul de modificare a valorilor de adevăr al afirmațiilor formulate într-un vocabular veșnic neschimbat. Tratamentul pe care Davidson îl aplică metaforei este în armonie cu descrierea pe care Mary Hesse o face teoriei științifice ca „redescriere metaforică a domeniului explanandum-ului". În știință, în morală și politică, la fel ca și în arte, ne aflăm uneori în situația de a rosti o propoziție care, în ciuda faptului că *prima facie* este falsă, pare iluminantă și rodnică. Aceste propoziții sunt, la începutul carierei lor, „simple metafore". Însă unele metafore sunt „reușite", în sensul că le găsim atât de irezistibile, încât încercăm să le facem candidați la credințe, la adevăruri literale.

Facem acest lucru redescriind o porțiune a realității în termenii sugerați de propozițiile metaforice noi, surprinzătoare. De exemplu, atunci când creștinii au început să spună „Dragostea este singura lege", sau când Copernic a început să spună „Pământul se învârte în jurul soarelui", probabil că aceste propoziții au părut doar „modalități de a vorbi". În mod asemănător, propozițiile „istoria este istoria luptei de clasă" sau „materia poate fi transformată în energie" au fost, la prima rostire *prima facie* false. Acestea sunt propoziții pe care un filosof analitic naiv le-ar fi diagnosticat drept „confuzii conceptuale", drept false în virtutea sensurilor cuvintelor pe care ele le conțin: „lege", „soare", „istorie" sau „materie". Însă când creștinii, copernicanii, marxiștii sau fizicienii terminaseră de redescris porțiuni ale realității în lumina acestor propoziții noi, am început să vorbim despre aceste propoziții ca despre ipoteze care ar putea fi adevărate. Cu timpul, fiecare dintre aceste propoziții a fost acceptată, cel puțin în cadrul unor comunități de cercetare, ca *evident* adevărată.

Tradiția filosofică occidentală a resimțit nevoia să justifice acest fenomen al producerii și „literalizării" de metafore printr-o opoziție între „materie" și „spirit". Pentru această tradiție, creativitatea artistică și „inspirația" morală sau religioasă nu puteau fi explicate în aceiași termeni ca și comportamentul

„simplei realități fizice". De aici opoziția dintre „libertate" și „mecanism" care a dominat perioada post-kantiană din filosofia occidentală. Însă, potrivit concepției davidsoniene, „creativitatea" și „inspirația" sunt doar cazuri speciale ale abilității organismului uman de a rosti propoziții lipsite de sens – adică, propoziții care nu se potrivesc în vechile jocuri de limbaj și servesc drept motive pentru modificarea acestor jocuri de limbaj și crearea unora noi. Această abilitate este exercitată constant, în fiecare domeniu al culturii și al vieții cotidiene. În viața cotidiană ea apare ca producerea unor jocuri de cuvinte. În arte și științe ea apare, retrospectiv, ca geniu. Însă în toate aceste cazuri ea demonstrează pur și simplu faptul că o țesătură (individuală sau colectivă) de credințe și dorințe a fost reînnoită pentru a se potrivi unui stimul „intern" mai degrabă decât „extern" – un stimul care este o nouă (nefamiliară, neparafrazabilă, lipsită de sens) utilizare a cuvintelor.

Așa cum au observat filosofi ca Jacques Derrida, tradiția filosofică occidentală a tratat metafora ca pe un dușman periculos. Ea a făcut mult caz de opoziția dintre „adevăr literal" conceput ca și „corespondență cu realitatea" și „*simpla* metaforă", unde cea din urmă este considerată o tentație periculoasă, amăgitoare, ademenitoare – o tentație de a „evada din realitate". Această opoziție literal-metaforic stă în fundalul opoziției știință-artă, caracteristică perioadei post-kantiene din filosofie. În mod tradițional știința a fost asociată cu responsabilitatea, morala, virtutea socială și interesul uman universal. Arta a fost asociată cu intimitatea, idiosincrazia, plăcerea egoistă, individualismul exagerat și irresponsabilitatea. Atât Derrida, cât și Davidson ne ajută să ne eliberăm de această opoziție artificială.[4]

Dacă Occidentul se va putea elibera vreodată de această opoziție care își are originile în „cearta dintre filosofie și poezie"

[4] Pentru o paralelă între Derrida și Davidson, vezi Samuel Wheeler, „The Extension of Deconstruction", *The Monist* (Sept., 1985); și „Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore, Oxford, Blacwell, 1986, pp. 477-494.

descrisă de Platon, atunci cultura lui ar putea înceta să mai fie, într-un sens important, specific occidentală. Ar putea depăşi tentaţiile către scientism generate de propriul său succes ştiinţific şi tehnologic. Fizicalismul non-reductiv al lui Davidson ne oferă, cred, tot respectul pentru ştiinţă de care avem nevoie, combinat cu mai mult respect pentru poezie decât şi-a permis de obicei tradiţia filosofică occidentală.

Pragmatismul, Davidson şi adevărul

1. Mai puţin înseamnă mai mult

Davidson a afirmat că teoria lui despre adevăr „nu furnizează nici o entitate cu care să se compare propoziţiile" şi astfel, este o teorie „a corespondenţei" numai într-un „sens nepretenţios"[1]. Lucrarea sa „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", are drept motto „corespondenţa fără confruntare"[2]. Acesta se potriveşte cu respingerea a ceea ce el numeşte „dualismul schemei şi conţinutului" – ideea potrivit căreia ceva precum „mintea" sau „limbajul" poate avea o relaţie de „potrivire" cu/sau „organizare" conform cu lumea. Astfel de doctrine ne reamintesc de pragmatism, o mişcare specializată în demascarea dualismelor şi în dizolvarea problemelor tradiţionale create de aceste dualisme. Legăturile strânse dintre opera lui Davidson şi cea a lui Quine, fac tentantă încercarea de a-l include pe Davidson în tradiţia pragmatistă americană.

Totuşi, Davidson a negat explicit că ruptura lui cu tradiţia empiristă face din el un pragmatist[3]. Pentru el pragmatismul este o identificare a adevărului cu asertibilitatea sau cu asertibilitatea în condiţii ideale. Dacă această identificare este esenţială pentru

---

[1] Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. xviii.

[2] Acest articol a apărut în acelaşi volum în care a apărut pentru prima dată lucrarea de faţă: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 307-319. Motto-ul citat este la p. 307.

[3] *Inquiries*, p. xviii.

pragmatism, atunci într-adevăr Davidson nu este doar un anti-empirist, ci şi un anti-pragmatist. Căci această identificare n-ar fi decât un accent pus pe partea etichetată „schemă" a unui dualism inacceptabil, care ar înlocui accentul pus de către empirismul tradiţional pe partea etichetată „conţinut". Davidson nu vrea să identifice adevărul cu nimic. El nu vrea nici să considere că propoziţiile sunt „făcute adevărate" de către ceva – nici de către cunoscători sau vorbitori pe de-o parte, nici de către „lume" pe de altă parte. Pentru el, orice „teorie a adevărului" care analizează o relaţie dintre porţiuni de limbaj şi porţiuni de non-limbaj e deja pe o pistă greşită.

Asupra acestui ultim argument negativ, Davidson e de acord cu William James. Pentru James nici o teorie tradiţională a adevărului nu s-a apropiat de explicarea „funcţionării particulare"[4] a unei astfel de relaţii speciale, iar o asemenea căutare este lipsită de perspective. Potrivit concepţiei sale, nu are nici un rost să se confere sens unei noţiuni de „corespondenţă" care să fie neutră printre adevărurile perceptuale, teoretice, morale, matematice. El ne-a sugerat să considerăm că „adevărat" înseamnă „doar un expedient al modului nostru de gândire"[5]. Atunci când criticii săi au spus că „adevărurile nu sunt adevărate pentru că funcţionează, ci ele funcţionează pentru că sunt adevărate", James a crezut că n-au înţeles ceea ce a vrut să spună, şi anume, că „adevărat" era un termen de laudă folosit pentru aprobare, şi nu unul care se referea la o stare de lucruri a cărei existenţă explica, de exemplu, succesul celor care deţineau credinţe adevărate. El a considerat că morala eşecului filosofilor de a descoperi microstructura relaţiei de corespondenţă era aceea că de fapt nu exista nimic de descoperit, că adevărul nu putea fi folosit ca noţiune *explicativă*.

Din păcate, James nu s-a limitat la acest argument negativ. El a avut şi momente în care a făcut inferenţe pornind de la premisa falsă că:

---

[4] William James, *Pragmatism*, Indianapolis, Hackett, 1981, p. 92.
[5] *Ibid.*, p. 100.

Dacă avem noțiunea de „justificat", nu mai avem nevoie de cea de „adevăr"

la

„Adevărat" trebuie să însemne ceva de genul „justificabil".

Aceasta era o formă a erorii idealiste de a deduce din

Nu putem atribui nici un sens noțiunii de adevăr ca și corespondență

că

Adevărul trebuie să constea în coerența ideală.

Eroarea este aceea de a presupune că „adevărat" are nevoie de o definiție, iar apoi de a deduce din faptul că el nu poate fi definit în termenii relației dintre credințe și non-credințe, concepția că el trebuie definit în termenii unei relații între credințe. Dar, așa cum a arătat Hilary Putnam în argumentul său despre „eroarea naturalistă", „ar putea fi adevărat, însă nu și X" se aplică întotdeauna, indiferent cu ce îl înlocuim pe X (același lucru pe care G. E. Moore l-a evidențiat despre „bine")[6].

Să presupunem că facem abstracție de momentele în care James a căzut în această eroare, precum și de încercarea nefericită a lui Peirce (despre care voi spune mai multe mai târziu) de a defini adevărul în termeni de „finalul cercetării". Să presupunem că urmăm argumentul negativ al lui James – polemica lui împotriva noțiunii de „corespondență" – și uităm încercările lui ocazionale de a spune ceva constructiv despre adevăr. Atunci am putea izola un sens pentru termenul „pragmatism", care să constea *pur și simplu* în disoluția problematicii tradiționale despre adevăr, ca opusă unei „teorii pragmatiste"

[6] Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 108.

constructive „a adevărului". Această disoluţie va porni de la pretenţia că „adevărat" nu are nici o întrebuinţare explicativă, ci doar următoarele întrebuinţări:

(a) una aprobativă

(b) una preventivă, în remarci de genul „Credinţa ta că S este perfect justificată, dar poate nu şi adevărată" – amintindu-ne că justificarea este relativă la, şi nu mai bună decât, credinţele citate ca temeiuri pentru S şi că această justificare nu este o garanţie că lucrurile vor funcţiona bine dacă îl luăm pe S drept „regulă pentru acţiune" (definiţia credinţei a lui Peirce)

(c) o întrebuinţare *disquotational*: a spune lucruri metalingvistice de forma „«S» este adevărat dacă —"[7].

James a neglijat atât întrebuinţarea preventivă a termenului, cât şi pe cea *disquotational*. Neglijarea primeia a dus la asocierea pragmatismului cu relativismul. Asocierea eronată a celei din urmă (de către Tarski) cu noţiunea de „corespondenţă" i-a determinat pe oameni să considere că ea valora mai mult decât crezuse James. După părerea mea, Davidson ne-a oferit o descriere a adevărului care are un loc pentru fiecare dintre aceste întrebuinţări şi care evită în acelaşi timp ideea potrivit căreia convenienţa unei idei poate fi explicată prin adevărul ei.

În sensul „pragmatismului" în care atât Davidson, cât şi James sunt pragmatici, termenul semnifică adeziunea la următoarele teze:

(1) „Adevărat" nu are nici o utilizare explicativă.

(2) Înţelegem tot ceea ce e de ştiut despre relaţia credinţelor cu lumea atunci când înţelegem relaţiile lor cauzale cu lumea; cunoaşterea modului de aplicare a unor termeni ca „despre", „adevărat despre" este rezultatul unei descrieri „naturaliste" a comportamentului lingvistic[8].

---

[7] Sunt multe de spus despre relaţiile dintre aceste trei întrebuinţări, însă nu voi încerca să le spun aici. Cea mai bună încercare de a face acest lucru este „Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk" a lui Robert Brandom, *Midwest Studies in Philosophy XII*, pp. 75-94.

[8] Desigur, această teză nu atrage după sine faptul că termenii intenţionali pot fi definiţi în termeni non-intenţionali, nici că un metalimbaj semantic ar putea fi „redus" la un limbaj behaviorist

(3) Credințele nu sunt „făcute adevărate" de către lume.

(4) Dezbaterile dintre realism și anti-realism nu au nici un rost, căci ele presupun ideea inconsistentă și înșelătoare de credințe „făcute adevărate"[9].

Observați că, astfel definit, pragmatismul nu oferă nici o „teorie a adevărului". Tot ceea ce ne oferă este o explicație a motivului pentru care, în acest domeniu, mai puțin înseamnă mai mult – terapia este mai bună decât construirea unui sistem.

Atât James, cât și Davidson ar susține că singura rațiune pentru care filosofii au crezut că au nevoie de o „explicație a ceea ce este adevărul" era faptul că aceștia erau prizonierii unei anumite reprezentări – reprezentare pe care Davidson o numește „dualismul schemei și conținutului", iar Dewey „dualismul subiectului și obiectului". Ambele reprezentări sunt ale unor domenii ontologice separate, unul conținând credințe, iar celălalt non-credințe. Reprezentarea acestor două domenii ne permite să ne imaginăm adevărul drept o relație între anumite credințe și anumite non-credințe care (a) are o natură non-cauzală și (b) trebuie să fie „corect analizată" înainte de a putea respinge (sau ceda victoria) scepticului epistemologic. A adopta punctele (1)-(4) de mai sus înseamnă a desființa această reprezentare și, astfel, a desființa cele mai multe dintre dualismele filosofice tradiționale despre care Dewey credea că se cuvin a fi desființate. Înseamnă de asemenea a abandona reprezentarea de care are nevoie scepticul epistemologic pentru a face scepticismul său interesant și convingător – ceva mai mult decât urmărirea de către filosof a acelui *Unheimlichkeit*, a unui sentiment de stranietate a lumii.

---

[9] Pragmatiștii jamesieni sunt într-u totul de acord cu afirmația lui Dummett că o mulțime dintre „problemele tradiționale ale filosofiei" (inclusiv problemele pe care Peirce a crezut că le soluționează cu ajutorul „realismului său de tip scotist") pot fi considerate pe bună dreptate dispute între realiști și anti-realiști asupra întrebării dacă există „adevăruri empirice" în fizică, etică sau logică. Însă, în timp ce Dummett consideră că a reabilitat aceste probleme vechi, semantizându-se, pragmatistul consideră că le-a împachetat convenabil în vederea eliminării.

2. Jumătatea de măsură a lui Peirce

Înainte de a mă întoarce la întrebarea dacă Davidson aderă la tezele (1)-(4), poate că ar fi util să spun câte ceva despre pragmatismul lui Peirce de tipul „finalul cercetării". Acesta este versiunea așa-numitei „teorii pragmatiste a adevărului" (o etichetă de manual înșelătoare, pentru o adunătură de doctrine inconsistente) care s-a bucurat de o atenție deosebită în ultimii ani. După părerea mea, ea reprezintă o concepție intermediară între teoriile idealiste și fizicaliste ale adevărului, pe de-o parte, și tezele (1)-(4), pe de altă parte.

Idealismul și fizicalismul au în comun speranța că

(A) Este adevărat că „Există pietre"
este adevărată dacă și numai dacă

(B) La finalul ideal al cercetării, vom fi justificați să afirmăm că există pietre.

Totuși această sugestie care le cere să afirme că

(C) „Există pietre"
este implicată atât de (B), cât și de (A). Acest lucru pare paradoxal, de vreme ce ei mai vor să afirme și că

(D) „Există pietre" este legată printr-o relație de corespondență – reprezentare corectă – de modul în care este lumea

și nu pare să existe un motiv evident pentru care progresul jocului de limbaj pe care îl jucăm să aibă ceva de-a face cu modul în care este restul lumii.

Idealismul și fizicalismul sunt încercări de a oferi un astfel de motiv. Idealiștii sugerează că

(E) Lumea e alcătuită din reprezentări aranjate într-un sistem coerent ideal, fapt ce le permite să-l analizeze pe (C) ca

(F) „Există pietre" este un membru al unui sistem coerent ideal de reprezentări.

Idealiștii susțin această mutare prin afirmația că relația de corespondență a lui (D) nu poate fi o relație a cărei existență să fie stabilită prin confruntarea unei afirmații cu un obiect, pentru a vedea dacă între acestea există o relație numită „corespondență". Nimeni nu știe cum ar arăta o astfel de confruntare. (Evident că relația de „răspuns obișnuit la", care există între mese și

ascrţiuni ale prezenţei meselor, nu este ceea ce se doreşte.) De vreme ce singurul criteriu de adevăr este coerenţa între reprezentări, spun ei, singura modalitate de a-l păstra pe (D) şi de a evita totodată scepticismul este (E).

Pe de altă parte, fizicaliştii îl analizează pe (A) ca (D), iar apoi argumentează că jucând jocurile de limbaj pe care le jucăm vom ajunge în cele din urmă să corespundem cu realitatea. Acest lucru se va întâmpla deoarece lumea participă şi ea la joc. Aceasta este concepţia filosofilor ca Friedrich Engels, Jerry Fodor, Michael Devitt, Jay Rosenberg şi Hartry Field. Ei resping posibilitatea descoperirii *a priori* a naturii realităţii, ilustrată de (E)-ul idealiştilor, dar cred că una sau alta dintre ştiinţele empirice (sau ansamblul „unificat" al tuturor) va oferi un răspuns scepticului. Aceşti filosofi consideră că deşi între condiţiile de adevăr ale lui (B) şi (C) nu există nici o condiţionare, există totuşi legături adânc îngropate. Aceste legături nu vor fi descoperite printr-o analiză a înţelesurilor, ci printr-o muncă ştiinţifică empirică prin care se va ajunge cu dificultate la legăturile cauzale dintre pietre, de exemplu, şi reprezentări ale pietrelor.

În perioada sa timpurie, Peirce a vrut să evite atât metafizica revizionistă a idealismului, cât şi promisiunile fizicalismului. El a încercat o soluţionare rapidă, analizându-l pe (D) ca (B). El a împărtăşit cu idealistul şi fizicalistul motivul infirmării scepticului, însă a crezut că e suficient să spună că prin „realitate" se înţelege „ceva a cărui existenţă o vom afirma şi la finalul cercetării". Această definiţie a realităţii construieşte un pod peste prăpastia pe care scepticii o văd între coerenţă şi corespondenţă. Ea reduce coerenţa la corespondenţă fără necesitatea construirii unui sistem metafizic sau a cercetării empirice suplimentare. O simplă reanalizare a termenului „realitate" este suficientă.

Nu cred (deşi odinioară am crezut)[10] că pragmatismul peircean este defensibil, însă înainte de a-l transcende vreau să

[10] Ca de exemplu, atunci când am afirmat în mod fals, că „nu putem atribui nici un sens ideii potrivit căreia concepţia care supravieţuieşte tuturor obiecţiilor ar putea fi falsă" (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 165 – pasaj scris în 1979). Am început să retractez acest peirceanism în introducerea acelei cărţi (de exemplu, p. XIV, scrisă în 1981) şi sunt încă în această fază. Eseul lui Michael Williams

remarc că Peirce s-a îndreptat în direcția bună. Pragmatistul peircean consideră pe bună dreptate că idealistul și fizicalistul împărtășesc aceeași eroare – și anume, aceea că noțiunea de „corespondență" este numele unei relații între frânturi de gânduri (sau limbaj) și frânturi de lume, o relație de așa natură încât lucrurile relaționate trebuie să fie omogene din punct de vedere ontologic. Idealistul generalizează concepția lui Berkeley spunând: nimic nu poate corespunde unei reprezentări decât o altă reprezentare. Deci el ne salvează de la scepticism redescriind realitatea ca fiind alcătuită din reprezentări. Fizicalistul crede că nimic nu poate corespunde unei porțiuni din realitatea spațio-temporală decât o altă porțiune legată de prima printr-o relație cauzală corespunzătoare. Prin urmare, el ne salvează de la scepticism oferindu-ne o descriere fizicalistă a naturii reprezentărilor noastre – una care dovedește că, așa cum spusese odinioară Fodor, teoria adevărului corespondență corespunde realității. Gânditorul peircean se ridică deasupra acestei dezbateri, afirmând că relațiile „despre" și „adevărat despre" pot lega *relata* complet disparate și că nu trebuie să apară probleme de omogenitate ontologică[11]. Nu trebuie decât să se redefinească „realitatea" drept acel ceva despre care vorbesc câștigătorii jocului, garantându-se astfel coincidența condițiilor stabilite de (B) și (D).

„Coeherence, Justification and Truth" (*Review of Metaphysics* XXXIV, 1980, pp. 243-72) și, în particular, afirmația lui (p. 269) că „nu avem nici cea mai vagă idee despre cum ar arăta o teorie completă și comprehensivă în mod ideal... sau despre cum ar fi ca cercetarea să aibă un final", m-a convins de slăbiciunea concepției peirceene.

[11] Pragmatismul peircean e adesea criticat pe motiv că, asemeni idealismului, el ridică probleme legate de omogenitatea și eterogenitatea ontologică, prin afirmația kantiană contra-intuitivă că „obiectele din lume își datorează structura lor fundamentală – și, dacă n-ar putea exista fără expunerea acestei structuri, existența lor – activității noastre creatoare" (Alvin Plantinga, „How to Be an Anti-Realist", *Proceedings of the American Philosophical Association,* 56 [1982], p. 52). Însă aceasta confundă o afirmație despre criterii cu una cauzală: afirmația peirceană că „Dacă există pietre, ele își vor etala structura la finalul cercetării" și afirmația idealistă că „Dacă n-ar exista nici o cercetare, n-ar exista pietre".

Totuși, redefinirea peirceană folosește un termen – „ideal" – care e la fel de dubios ca și termenul „corespunde". Pentru a-l face mai puțin dubios Peirce ar trebui să răspundă la întrebarea „De unde știm că am ajuns la finalul cercetării și că nu am obosit doar sau că ne lipsește imaginația?" Această întrebare e la fel de ciudată ca „De unde știm că suntem într-o relație de corespondență cu realitatea, și nu doar răspundem corect, convențional, la stimuli?" Ideea lui Peirce de „final al cercetării" ar putea avea sens dacă am putea detecta o convergență asimptotică în cercetare, însă o astfel de convergență pare un fenomen local și de scurtă durată[12]. Fără o clarificare a lui „ideal" sau „final", gânditorul peircean nu ne spune decât că cerințele stabilite de (B) și (D) coincid, însă nu ne oferă nici un motiv pentru a crede asta. De altfel nici nu e clar în ce ar putea consta un astfel de motiv.

Peirce a mers până la jumătatea drumului spre distrugerea problematicii epistemologice care a motivat disputele metafizice dintre idealiști și fizicaliști. El a făcut asta omițând „mintea" și rămânând la „semne". Însă el nu a mers *decât* până la jumătatea drumului deoarece încă mai credea că (D) era o intuiție pe care orice filosofie trebuia să o asimileze. James a parcurs restul drumului, afirmând nu numai că „adevărat despre" nu era o relație între lucruri omogene din punct de vedere ontologic, ci și că ea nu era deloc o relație analizabilă, nu era o relație care să fi putut fi clarificată printr-o descriere științifică sau metafizică a relației dintre credințe și non-credințe. Hotărând că nu putea fi oferit nici un motiv pentru a afirma coincidența constrângerilor stabilite de (B) și (D), el a renunțat pur și simplu la (D) și, o

[12] Vezi distincția lui Mary Hesse dintre „progresul instrumental" – creșterea abilității predictive – și „convergența conceptelor" (*Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp. x-xi). Posibilitatea revoluțiilor științifice presupune convergența conceptuală, singurul tip de convergență care-i va face vreun bine peirceanului. Pentru a ne asigura pe viitor împotriva proliferării indefinite a unor astfel de revoluții, vom avea nevoie de ceva de genul „metafizicii iubirii evolutive" a lui Peirce sau de genul încercării lui Putnam de a atesta „maturitatea" fizicii contemporane.

dată cu el, la problematica scepticismului epistemologic. Prin urmare, el a pregătit terenul pentru argumentul lui Dewey că numai încercarea de a suplimenta o descriere naturalistă a interacţiunii noastre cu mediul înconjurător cu o descriere non-naturalistă (implicând un al treilea lucru intermediar între organism şi mediul lui înconjurător – cum ar fi „mintea" sau „limbajul") face ca problematica să pară interesantă.

3. Davidson şi lingvistul de teren

Ce justificare există pentru a-i atribui tezele (1)-(4) lui Davidson? El a afirmat teza (3) cu diferite ocazii. Însă ar putea părea ciudat să-i atribuim (4), de vreme ce a fost adesea tratat ca un „realist" prototipic. (2) ar putea de asemenea să sune nedavidsonian, căci el n-a avut nici o relaţie cu „teoriile cauzale" recente din semantică. În plus, asocierea lui cu Tarski şi a lui Tarski cu noţiunea de „corespondenţă", nu prea fac din el un candidat pentru rangul de pragmatist – căci pragmatismul, aşa cum l-am definit eu, constă în mare măsură în pretenţia că numai dacă abandonăm complet ideea de „corespondenţă cu realitatea" putem evita falsele probleme.

Cu toate acestea, îmi propun să argumentez că toate cele patru teze pragmatiste ar trebui să-i fie atribuite lui Davidson. Pentru a apăra această afirmaţie, voi începe prin a oferi o descriere a ceea ce voi numi „filosofia limbajului proprie lingvistului de teren". Voi pretinde că aceasta este toată filosofia limbajului (şi, în particular, toată doctrina despre adevăr) pe care o susţine Davidson şi tot ceea ce crede el că este necesar cuiva.

Asemeni filosofului tradiţional care îşi doreşte să ofere un răspuns scepticului epistemologic, Davidson vrea să păşim în afara jocului nostru de limbaj şi să-l privim de la distanţă. Însă poziţia lui exterioară nu este poziţia metafizică a idealistului, care caută o omogenitate ontologică nebănuită între credinţe şi non-credinţe invizibile ştiinţei, nici poziţia plină de speranţă a

fizicalistului, care așteaptă ca știința viitoare să descopere o asemenea omogenitate. Ea este mai degrabă poziția mundană a lingvistului de teren care încearcă să confere un sens comportamentului nostru lingvistic. În timp ce teoriile tradiționale ale adevărului întrebau „La ce trăsătură a lumii se referă termenul «adevărat»?", Davidson se întreabă „cum e folosit termenul «adevărat» de către observatorul exterior al jocului de limbaj?"

Davidson are perfectă dreptate că Quine a „salvat filosofia limbajului ca subiect serios" prin faptul că a renunțat la distincția analitic-sintetic[13]. Cel mai bun argument al lui Quine pentru a proceda astfel a fost că această distincție nu-i folosește la nimic lingvistului de teren. Davidson continuă acest argument arătând că, *pace* Dummett și Quine însuși[14], nici distincția dintre obiectele fizice la care reacționează indigenii și stimulii lor neurali nu au nici o utilitate. Lingvistul nu poate porni de la cunoașterea înțelesurilor indigene, dobândită anterior cunoașterii credințelor indigene, nici de la traducerile propozițiilor observaționale ale indigenilor care au fost înțelese prin potrivirea stimulilor. El trebuie să fie total coerent în abordarea lui, parcurgând cercul hermeneutic până când acest lucru îi devine familiar.

Lingvistul trebuie să observe în permanență modul în care comportamentul lingvistic se potrivește cu cel non-ligvistic pe parcursul interacțiunii indigenului cu mediul său înconjurător, interacțiune care consideră că e călăuzită de reguli de acțiune (definiția „credinței" a lui Peirce). El abordează această informație înarmat cu principiul regulator că cele mai multe dintre regulile indigenilor sunt la fel cu ale noastre, ceea ce e echivalent cu a spune că cele mai multe dintre ele sunt adevărate. Cea din urmă

[13] „A Coherence Theory...", p. 313.

[14] Vezi „A Coherence Theory...", p. 313: „Quine și Dummett sunt de acord asupra unui principiu de bază conform căruia orice ar fi sensul, originea lui trebuie stabilită în experiență, în ceea ce este dat, în modelele de stimulare senzorială sau în ceva intermediar între credință și obiectele obișnuite despre care sunt credințele noastre. O dată ce facem acest pas, deschidem poarta scepticismului... Când sensul devine epistemologic astfel, adevărul și înțelesul «se separă» în mod necesar".

formulare a principiului este o extensie a remarcii lui Quine că orice antropolog care pretinde că a tradus o rostire indigenă drept „*p* şi non-*p*" nu face decât să indice faptul că el n-a reuşit încă să alcătuiască un bun manual de traducere. Davidson generalizează: orice traducere care-i descrie pe indigeni ca negând cele mai multe fapte evidente despre mediul lor înconjurător este în mod automat una proastă.

Cel mai viu exemplu este afirmaţia lui Davidson că modul optim de a traduce discursul unui creier care a trăit întotdeauna într-o cuvă ar fi prin referire la mediul înconjurător cuvă-plus-computer în care se află de fapt creierul[15]. Aceasta ar fi analog cu interpretarea celor mai multe remarci băştinaşe ca fiind despre pietre şi boli, de exemplu, mai degrabă despre fiinţe supranaturale şi demoni. În cuvintele lui Davidson:

> După părerea mea, ceea ce împiedică scepticismul global al sensurilor este faptul că noi trebuie, în cazurile cele mai simple şi mai elementare din punct de vedere metodologic, să considerăm că obiectele unei credinţe sunt şi cauzele acelei credinţe. Şi că ceea ce noi, ca interpreţi, le considerăm a fi, este ceea ce ele sunt de fapt. Comunicarea începe acolo unde cauzele converg: expresia ta înseamnă acelaşi lucru cu a mea dacă credinţa în adevărul ei e sistematic determinată de acelaşi evenimente şi obiecte[16].

În acest pasaj, Davidson leagă pretenţia kripkeană potrivit căreia cauzalitatea trebuie să aibă *ceva* de-a face cu referinţa, de pretenţia strawsoniană că înţelegem despre ce vorbeşte cineva dacă stabilim obiectele cu privire la care sunt adevărate cele mai multe dintre credinţele lui. Realizăm această legătură spunând

---

[15] Din câte ştiu, Davidson n-a folosit acest exemplu în scris. Mă bazez pe nişte remarci nepublicate, rostite la colocviul cu Quine şi Putnam, Heidelberg, 1981.

[16] „A Coherence Theory...", pp. 317-318. Această linie a argumentului – împreună cu descrierea lui Davidson a referinţei drept efect secundar al traducerii (*Inquiries*, pp. 219ff, 236ff.) – este principala mea dovadă textuală pe baza căreia îi atribui lui Davidson teza (2).

că Strawson are dreptate dacă e interpretat în manieră holistă – dacă prefațăm afirmația lui cu expresia lui Aristotel „per ansamblu și în cea mai mare parte". Totuși, nu putem să folosim criteriul lui Strawson în cazurile individuale și să avem certitudinea corectitudinii. Dar dacă *cele mai multe* dintre rezultatele schemei noastre de traducere și repartizarea ulterioară a referinței nu se supun criteriului lui Strawson, atunci înseamnă că ceva este greșit în această schemă. Elementul mediator între Strawson și Kripke este intuiția quineană conform căreia *atât* cunoașterea cauzalității, *cât* și cea a referinței este (în mod egal) o problemă de coerență cu credințele proprii ale lingvistului de teren.

Teza (2) de mai sus poate fi interpretată fie în manieră kripkeană, fie davidsoniană. În prima abordare a referinței, cea de tipul „dispunerii cărămizilor", noi vrem să trasăm căi cauzale de la obiecte spre actele-de-vorbire individuale. Această abordare lasă deschisă posibilitatea ca vorbitorii să traseze greșit aceste căi (de exemplu, înșelându-se despre ceea ce există) și astfel să nu știe niciodată la ce se referă. Ea permite posibilitatea unui divorț total între referenți și obiectele intenționale – exact tipul de prăpastie schemă-conținut împotriva căruia ne previne Davidson. Din contră, Davidson ne sugerează să maximizăm în primul rând coerența și adevărul, iar apoi să lăsăm referința să decurgă firesc.

Aceasta ne garantează că obiectele intenționale ale multor credințe – ceea ce Davidson numește „cazurile cele mai simple" – vor fi cauzele lor. Scăparea kripkeană (de exemplu, cazul Gödel-Schmidt) trebuie să fie excepția. Căci dacă am încerca să ne imaginăm că regula este o ruptură între entitățile la care ne referim și obiectele intenționale, am goli noțiunea de „referință" de orice conținut. Adică: am transforma-o într-o noțiune asemeni celei de „analitică", noțiune căreia lingvistul de teren nu-i poate atribui nici o utilitate. Lingvistul poate comunica cu indigenii în măsura în care cunoaște cele mai multe dintre obiectele lor intenționale (adică, obiectele pentru mânuirea cărora cele mai multe dintre regulile lor de acțiune sunt utile, obiectele cu privire

la care majoritatea credinţelor lor sunt adevărate). Însă el nu poate atribui un sens nici afirmaţiei sceptice că aceasta nu e „realmente" comunicare (ci doar o discuţie în diagonală, care se întâmplă să fie reuşită) şi nici sugestiei că „interpretarea intenţionată" a rostirii unei platitudini băştinaşe este „Nu există pietre".

În cele ce urmează vom vedea cum aplică Davidson această concepţie despre munca lingvistului de teren la scepticismul epistemologic. În cazul în care renunţăm la postularea unui intermediar între organism şi mediul său înconjurător (ca de exemplu, „înţelesuri determinate", „interpretări intenţionate", „ce are vorbitorul în vedere" etc.) interpretarea radicală începe la ea acasă. Prin urmare, asemeni tuturor celorlalţi indigeni, se dovedeşte că şi noi avem în cea mai mare parte credinţe adevărate. Argumentul este corect, însă *răspunde* el oare scepticului, aşa cum ar vrea idealistul şi fizicalistul? Sau nu face decât să repete ideea pragmatistului jamesian, care îi spune scepticului că întrebarea sa „Reprezentăm noi vreodată realitatea aşa cum este ea în sine?" n-a fost una adecvată.

Replica scepticului către Davidson ar putea fi aceea că, pentru a demonstra că credinţa este „în natura ei veridică"[17], e nevoie de mult mai mult decât de o simplă descriere a nevoilor lingvistului de teren. El va considera că Davidson nu a dovedit decât că lingvistul de teren trebuie să presupună că indigenii cred în mare măsură ceea ce credem şi noi şi că întrebarea dacă cele mai multe dintre credinţele *noastre* sunt adevărate rămâne deschisă. Repet, Davidson nu poate să răspundă decât că interpretarea radicală începe la ea acasă – că dacă ne dorim o viziune exterioară a propriului joc de limbaj, singura disponibilă este cea a lingvistului de teren. Însă asta este tocmai ceea ce scepticul nu va recunoaşte. El crede că Davidson nu a înţeles argumentul filosofic. După părerea lui, poziţia exterioară a lui Davidson nu este suficient de exterioară pentru a putea fi considerată filosofică.

Din câte îmi dau eu seama, singura replică la îndemâna lui Davidson este să remarce atracţia intuitivă faţă de (2): teza

[17] „A Coherence Theory...", p. 314.

naturalistă pe care o împărtășește cu Kripke, potrivit căreia nu putem cunoaște mai mult despre relația dintre credințe și restul realității decât ceea ce învățăm dintr-un studiu empiric al tranzacțiilor cauzale dintre organisme și mediul lor înconjurător. Rezultatul important al acestui studiu este manualul-de-traduceri-plus-raportul-etnografic al lingvistului de teren[18]. De vreme ce avem un manual de traducere al nostru (în dicționare), precum și o auto-etnografie (în enciclopedii), nu mai trebuie să cunoaștem altceva *despre relația noastră cu realitatea* decât știm deja. Nu mai există o altă sarcină pe care filosofia să o îndeplinească. Asta este exact ceea ce pragmatistul i-a spus mereu scepticului. Atât pragmatistul cât și Davidson afirmă că în cazul în care „corespondența" denotă o relație variabilă între credințe și lume, deși nimic altceva nu variază – chiar dacă relațiile cauzale rămân aceleași – atunci termenul „corespunde" nu poate fi unul explicativ. Prin urmare, dacă se definește adevărul drept „corespondență", atunci „adevărat" nu poate fi un termen explicativ. Ducând teza (2) la limită și eliberând-o de presupunerile atomiste adăugate de teoriile kripkeene „de tipul dispunerii cărămizilor" ale referinței, obținem drept rezultat (1).

Astfel, strategia pe care Davidson o adoptă pentru a face față scepticismului pare să-i ofere motive să subscrie atât la teza (1), cât și la (2). În timp ce fizicalistul invocă teza (2) nădăjduind să găsească ceva la care să se refere „corespondența", Davidson consideră că tocmai absența unui astfel de lucru din rezultatele lingvistului de teren, constituie un motiv întemeiat pentru a crede că nu e nimic de căutat. Asemeni naturalismului lui Dewey (și spre deosebire de cel al lui Skinner), cel al lui Davidson este un naturalism *non-reductiv*, unul care nu presupune că fiecare termen semantic important trebuie să descrie o relație fizică[19]. El crede că teoreticienii care studiază relațiile cauzale (de

[18] Faptul că un asemenea manual nu poate fi separat de acest raport este o consecință a argumentului quineano-davidsonian că nu putem înțelege credințele și sensurile independent unele de altele.

[19] „Mental Events" a lui Davidson ilustrează strategia lui de a combina identitatea-cu-fizicul cu ireductibilitatea fizic.

exemplu, lingviştii de teren, fizicienii particulelor) vor folosi o mulţime de termeni care să nu denote ei înşişi relaţii cauzale.

Prin urmare, potrivit interpretării mele, Davidson se alătură gânditorului pragmatist spunând că „adevărat" nu are nici o întrebuinţare explicativă[20]. Contribuţia lui la pragmatism constă în evidenţierea faptului că, pe lângă întrebuinţările normative de care s-a ocupat James, termenul „adevărat" are şi o întrebuinţare *disquotational*. În acest sens, încercarea filosofică tradiţională de a combina aceste două tipuri de întrebuinţări şi de a considera că ambele sunt explicate prin folosirea lui „adevărat" pentru a desemna o relaţie non-cauzală numită „corespondenţă" este o încercare confuză de a fi în acelaşi timp în interiorul şi în afara jocului de limbaj.

Totuşi, interpretarea mea trebuie să facă faţă faptului că, spre deosebire de gânditorul pragmatist, Davidson consideră că răspunde la întrebarea scepticului şi nu că o repudiază. „Chiar şi o teorie a coerenţei laxă ca a mea", spune el, „trebuie să-i ofere scepticului motive să presupună că credinţele coerente sunt adevărate"[21]. Şi, afirmă el, „teoria pe care o apăr nu concurează cu o teorie a corespondenţei, ci apărarea ei depinde de un argument care vrea să demonstreze faptul că ceea ce se numeşte coerenţă produce corespondenţa"[22]. Această afirmaţie ne face să credem nu numai că Davidson adoptă ceva de genul lui (D) de mai sus, ci şi că deduce (D) din (B), în maniera idealismului şi a pragmatismului peircean. Dorind „corespondenţa fără confruntare", el dovedeşte că împărtăşeşte cu aceste din urmă „isme"

---

[20] S-ar putea obiecta, aşa cum mi-a sugerat Alan Donagan, că faptul că atât credinţele lingvistului, cât şi cele ale indigenului, sunt în mare parte adevărate este o explicaţie a faptului că ei sunt în stare să comunice unul cu altul. Însă acest tip de explicaţie nu invocă o proprietate eficientă cauzal. Este ca şi cum am explica actul comunicării spunând că cei doi locuiesc în acelaşi continuum spaţio-temporal. Nu ştim cum ar fi în cazul contrar, aşa cum nu ştim nici cum ar fi ca unul sau altul dintre ei să aibă în mare credinţe false. Singurii candidaţi la proprietăţile eficiente cauzal sunt proprietăţi pe care ni le putem imagina.

[21] „A Coherence Theory...", pp. 309-310.

[22] „A Coherence Theory...", p. 307.

concepția că nu putem compara o credință cu o non-credință, pentru a vedea dacă ele se potrivesc. Dar ce presupune Davidson că mai rămâne din corespondență după ce e înlăturată confruntarea? Ce crede el că vrea scepticul? Ce intenționează să-i ofere scepticului, apelând la coerență?

Davidson spune că întrebarea sceptică la care vrea să răspundă este: „cum se face că, deși «nu putem ieși în afara credințelor noastre și a limbajului nostru pentru a găsi un alt test decât cel al coerenței», putem totuși să cunoaștem și să vorbim despre o lume publică obiectivă care nu e creația noastră?"[23], însă asta nu ne ajută prea mult. Căci aceasta ar fi o întrebare provocatoare numai în cazul în care am deține o viziune (de exemplu, una care să solicite o omogenitate ontologică între credințe și non-credințe sau una care să considere că există o „schemă" intermediară care să „modeleze" non-credințele înainte de a se putea vorbi despre ele) potrivit căreia posibilitatea existenței unei astfel de cunoașteri și a unei astfel de discuții ar fi ceva misterios. Dacă există o problemă în acest caz, ea se datorează faptului că scepticului i s-a permis să interpreteze „obiectiv" de așa manieră încât legătura dintre coerență și obiectivitate a devenit neclară[24]. Ce sens al „corespondenței" va păstra această lipsă de claritate și îi va permite în același timp lui Davidson să argumenteze că ea [corespondența] e produsul coerenței?

Pentru început, putem observa că Davidson nu crede că așa cum consideră teoreticienii corespondenței-cu-*realitatea*, „corespondența" este o relație între o propoziție și o porțiune a realității care e oarecum izomorfă cu acea propoziție. În „True to the Facts",

---

[23] „A Coherence Theory...", p. 310. În acest pasaj, Davidson afirmă corect că eu nu consider aceasta o întrebare bună. Încerc aici să explic ce e greșit la ea și de ce cred că și Davidson ar trebui să o considere astfel.

[24] Cred că în acest pasaj Davidson își face griji în legătură cu tipul de identificare a relațiilor legate de criterii cu cele cauzale pentru care l-am criticat pe Plantinga în nota 11 de mai sus. Acesta este tipul de identificare specific idealismului, care generează teama că teoriile coerenței vor avea drept rezultat ideea potrivit căreia ființele umane au „constituit lumea". Potrivit interpretării mele, el s-a descotorosit deja de această identificare și, astfel, de necesitatea de a-și mai face griji.

el e de acord cu Strawson că faptele – părţi modelate-de-propoziţie ale lumii – sunt născociri *ad hoc* care nu răspund nevoilor scepticului. Ceea ce face asta, după părerea lui, este noţiunea mai complexă de corespondenţă, pe care a făcut-o inteligibilă noţiunea lui Tarski de satisfacţie. Davidson consideră că n-ar trebui să ne pierdem timpul considerând că corespondenţa limbajului cu realitatea e simbolizată de relaţia dintre două părţi ale unei T-propoziţii. În schimb, ar trebui să ne ocupăm mai degrabă de planurile cuvânt-lume, decât de cele propoziţie-lume şi, în particular, de constrângerile asupra acestor planuri, care fac posibilă „elaborarea unei teorii netriviale, capabilă să satisfacă testul de a avea drept consecinţe toate aceste trivialităţi neutre rigide" (adică, T-propoziţiile)[25].

Aceste constrângeri îl ghidează pe lingvistul de teren, care încearcă să ghicească motivele comportamentului indigenului, iar apoi parcurge cercul hermeneutic atât timp cât e necesar pentru a produce T-propoziţii care să maximizeze adevărul credinţelor indigenului. Teoria finală va lega cuvintele băştinaşului de porţiuni ale lumii prin relaţia de satisfacţie, însă aceste legături nu vor constitui baza pentru traduceri. Ele vor fi mai degrabă efecte secundare ale traducerilor. A parcurge acest cerc înseamnă a nu încerca (în maniera teoriilor de tipul „dispunerii cărămizilor" ale referinţei) să pornim de la nişte legături „sigure", ci mai degrabă a oscila între încercări de traducere ale propoziţiilor ocazionale şi ale propoziţiilor permanente, până când se naşte ceva de genul „echilibrului reflexiv" rawlsian.

Astfel, corespondenţa dintre cuvinte şi obiecte furnizată de relaţiile de satisfacţie încorporate într-o teorie-T este irelevantă pentru acel gen de corespondenţă despre care se presupunea că e descris prin expresia „adevărat despre" şi care se presupune că e dezvăluit prin „analiză filosofică", culminând într-o „teorie a adevărului". Prin urmare, orice ar fi acea corespondenţă dorită de sceptic, ea nu e cuprinsă în descrierea pe care Tarski o face satisfacţiei. Căci termenul „adevărat" nu oferă material pentru analiză. Aşa cum spune Davidson:

[25] *Inquiries*, p. 51.

> Adevărul este extrem de transparent în comparație cu credința și coerența și îl consider ca fiind simplu. Adevărul, aplicat rostirii propozițiilor, dezvăluie trăsătura *disquotational*, păstrată cu sfințenie de Convenția T a lui Tarski, iar acest lucru este suficient pentru a stabili domeniul lui de aplicație[26].

Deci nu putem defini cuvântul „adevărat" în termeni de satisfacție și nici în alți termeni. Ci putem doar explica opinia noastră că, așa cum afirmă Davidson, „adevărul unei rostiri depinde numai de două lucruri: de ce înseamnă cuvintele și de cum e aranjată lumea", explicând cum acționăm pentru a afla aceste două lucruri și arătând că aceste două cercetări nu pot fi conduse independent.

Cred că Davidson ar trebui interpretat ca afirmând că plauzibilitatea tezei pe care tocmai am citat-o – aceea potrivit căreia nu există, pe lângă înțelesurile cuvintelor și felul în care este lumea, un al treilea lucru relevant pentru adevăr – este cea mai bună explicație posibilă a forței intuitive a lui (D): ideea că „adevărul este corespondența cu realitatea". Intuiția „realistă" pe care idealiștii, fizicaliștii și peirceenii au dorit atât de mult să o păstreze se reduce de fapt la această teză. Însă, interpretată în acest mod, teza (D) nu are decât un sens *negativ*, acela că nu trebuie să ne facem probleme în legătură cu astfel de *tertia* precum, în cuvintele lui Davidson, „o schemă conceptuală, un mod de a considera lucrurile, o perspectivă" (sau o structură transcendentală a conștiinței sau un limbaj sau o tradiție culturală). Deci eu cred că Davidson ne spune, din nou, că mai puțin înseamnă mai mult: că n-ar trebui să cerem mai multe detalii despre relația de corespondență, ci mai degrabă să ne dăm seama că, de fapt, acele *tertia* care ne-au determinat să avem îndoieli în legătură cu adevărul credințelor noastre nu există.

Repet, a spune că nu există, înseamnă a spune că lingvistul de teren nu are nevoie de ele – și că, prin urmare, nici filosofia nu are nevoie de ele. O dată ce înțelegem cum funcționează

---

[26] „A Coherence theory...", p. 308.

interpretarea radicală și că interpretul nu poate folosi în mod productiv noțiuni ca „înțeles determinat", „interpretare intenționată", „actul constitutiv al imaginației transcendentale", „schema conceptuală" și altele asemenea, atunci putem considera noțiunea de „corespondență cu realitatea" drept trivială și nu ca având nevoie de analiză. Căci acest termen a fost redus acum la o variantă stilistică a cuvântului „adevărat".

Dacă asta este într-adevăr ceea ce spune Davidson, atunci răspunsul lui către sceptic se reduce la: ești sceptic deoarece îți plutesc prin minte astfel de noțiuni intenționale care interpun bariere imaginare între tine și lume. O dată ce te vei purifica de „ideea de idee" în toate formele ei, scepticismul nu-ți va mai trece niciodată prin mintea luminată. Dacă acesta *este* răspunsul lui către sceptic, atunci cred că el face exact mișcarea care trebuie, aceeași mișcare pe care au încercat-o, într-un mod mai stângaci, atât James cât și Dewey. Dar mai cred de asemenea că Davidson ne-a indus în eroare când a sugerat că ne va arăta cum coerența produce corespondență. Ar fi fost mai bine dacă s-ar fi rezumat la afirmația că îi va oferi scepticului un mod de a vorbi care să-l împiedice să-și mai pună întrebări, decât să afirme că va răspunde la acele întrebări. Ar fi fost mai bine să-i spună că atunci când confruntarea dispare, la fel se întâmplă și cu reprezentarea și, astfel, cu imaginea care a făcut posibile atât temerile scepticului, cât și speranțele fizicalistului, idealistului și gânditorului peircean.

Caracterizarea favorită a lui Davidson pentru reprezentarea de care scepticul ar trebui să se lepede este „dualismul schemei și conținutului". O trăsătură comună tuturor formelor acestui dualism pe care Davidson le enumeră, este aceea că relațiile dintre cele două părți ale dualismului sunt non-cauzale. Astfel de *tertia* precum un „cadru de referință conceptual" sau o „interpretare intenționată" sunt legate non-cauzal de lucrurile pe care ele le organizează sau le intenționează. Ele variază independent de restul universului, asemeni relațiilor de „corespondență" sau „reprezentare" ale scepticului. Morala este că dacă nu avem astfel de *tertia*, atunci nu avem nici itemi adecvați care

să servească drept reprezentări și, astfel, nu e nevoie să ne întrebăm dacă credințele noastre reprezintă corect lumea. Vom mai avea totuși credințe, însă ele vor fi văzute din afară așa cum le vede lingvistul de teren (drept interacțiuni cauzale cu mediul înconjurător) sau din interior așa cum le vede indigenul pre-epistemologic (drept reguli de acțiune). A renunța la *tertia* înseamnă a renunța la posibilitatea unui al treilea mod de a le vedea – unul care combină într-un fel viziunea exterioară cu viziunea interioară, atitudinea descriptivă cu cea normativă. A înțelege limbajul în același mod în care înțelegem credințele – nu ca pe un „cadru de referință conceptual", ci ca pe interacțiunea cauzală cu mediul descrisă de lingvistul de teren, înseamnă a ne da seama de imposibilitatea de a concepe limbajul ca pe ceva care poate sau nu (cum am putea decide vreodată?) „să se potrivească cu lumea". Deci o dată ce renunțăm la *tertia* renunțăm la (sau trivializăm) noțiunile de reprezentare și corespondență și, astfel, renunțăm la posibilitatea de a formula scepticismul epistemologic.

Dacă l-am înțeles corect pe Davidson, atunci – pe lângă atracția sa față de știința fizicalistă unificată, atracție formulată în teza (2) a pragmatistului – singurele sale argumente în favoarea afirmației că nu avem nevoie decât de filosofia limbajului a lingvistului de teren vor fi argumentele oferite în „On the Very Idea of a Conceptual Scheme" cu mesajul că diferitele metafore „confrontaționaliste" mai mult încurcă decât descurcă. Tot ceea ce am putea adăuga ar fi argumente suplimentare din istoria filosofiei în favoarea aceleiași idei – exemple de impasuri în care au sfârșit încercările diferiților filosofi importanți, trecuți în neființă, de a dezvolta aceste metafore. Și nu o descoperire empirică sau metafizică potrivit căreia nu există nici un *tertium quid* relevant pentru adevărul asertiunilor, nici un rezultat al „analizei înțelesului" conceptului de „adevăr" sau „credință", sau a oricărui alt termen. Deci, asemeni lui James (deși spre deosebire de Peirce) Davidson nu ne oferă o nouă „teorie a adevărului". El ne oferă mai degrabă motive să credem că ne putem descurca fără probleme cu mai puțină filosofare despre adevăr decât crezuserăm că avem nevoie. În interpretarea mea,

argumentul potrivit căruia „coerenţa produce corespondenţa" se reduce la a spune următoarele: din punctul de vedere al lingvistului de teren nu e necesară nici una dintre acele noţiuni care sugerează că adevărul ar consta şi în altceva decât în înţelesul cuvintelor şi felul în care este lumea; dacă suntem dispuşi să acceptăm acest punct de vedere nu vom mai avea nici o îndoială sceptică cu privire la veridicitatea intrinsecă a credinţei.

4. Davidson un fizicalist non-reductiv

Înainte de a ne îndrepta atenţia asupra cunoscutului set de obiecţii ale lui Michael Dummett la adresa afirmaţiei că filosofia lingvistului de teren este întreaga filosofie a limbajului de care avem nevoie, cred că ar fi util să-l compar pe Davidson cu un filosof de care, dincolo de câteva diferenţe superficiale de retorică, este foarte apropiat: şi anume, Hilary Putnam. Putnam este un susţinător al multor doctrine pragmatiste familiare. El se amuză, aşa cum au făcut James şi Dewey, de încercarea de a ajunge la o viziune exterioară – o „privire a ochiului divin" de tipul celei la care au încercat să ajungă epistemologul tradiţional şi scepticul. Însă când se confruntă cu teoriile *disquotationalist* ale adevărului, el este pus în dificultate. Căci i se par reducţioniste şi le consideră simptome ale unui pozitivism întârziat, ale unui „skinnerianism transcendental". Putnam spune:

> Dacă un filosof afirmă că *adevărul* este diferit de *electricitate*, tocmai prin faptul că există loc pentru o teorie a electricităţii, dar nu există *nici un loc* pentru o teorie a adevărului, că a cunoaşte condiţiile de asertibilitate este *tot ce poate fi cunoscut* despre adevăr, atunci, în măsura în care îl înţeleg, acesta neagă existenţa unei *proprietăţi* de adevăr (sau a unei proprietăţi de dreptate sau corectitudine) nu doar în sensul realist, dar în *orice* sens. Însă asta înseamnă a nega calitatea de *gânduri* şi *aserţiuni* ale gândurilor şi aserţiunilor noastre[27].

[27] Hilary Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. XV.

Putnam presupune aici că singurul motiv pentru care am putea tăgădui nevoia unei teorii a naturii lui X este acela că am descoperit, în manieră reductivistă, că X-ii „nu sunt decât" Y-i. Prin urmare, el consideră că renunțarea lui Davidson la „o descriere a ceea ce înseamnă ca o aserțiune să fie corectă și ce înseamnă ca ea să fie incorectă" trebuie făcută pe baza unei reducții a afirmațiilor adevărate la zgomote acceptate convențional[28]. Potrivit acestei viziuni, a adopta punctul de vedere al lingvistului de teren înseamnă a reduce acțiunile la mișcări. Însă Davidson nu spune că afirmațiile nu sunt decât zgomote. El spune mai degrabă că adevărul, spre deosebire de electricitate, nu constituie o explicație pentru nimic.

Ideea că proprietatea de adevăr poate servi drept explicație este un rezultat al reprezentării înșelătoare care generează ideea că prezența sa necesită o explicație. Pentru a înțelege acest lucru, observați că ar fi o greșeală să se considere – pe baza unor exemple ca „El a găsit casa deoarece credința lui despre așezarea ei era adevărată" și „Priestley n-a reușit să înțeleagă natura oxigenului deoarece credințele lui despre natura combustiei erau false" – că termenul „adevărat" are o întrebuințare explicativă. Propozițiile citate nu sunt explicații, ci observații care oferă promisiuni de explicații. Pentru a le transforma în explicații practice, pentru a obține explicații reale, trebuie să spunem lucruri de genul „El a găsit casa potrivită deoarece el credea că e localizată..." sau „Priestley a eșuat deoarece a crezut că flogisticul...". Explicația reușitei și eșecului este oferită de detaliile despre ceea ce era adevărat sau ceea ce era fals, și nu de adevărul sau falsitatea însăși, la fel cum explicația meritului unei acțiuni nu este „aceasta era lucrul care trebuia făcut", ci detaliile circumstanțelor în care a fost făcut[29].

---

[28] *Ibid.*, p. xiv.

[29] Linia argumentului pe care am folosit-o în acest paragraf, poate fi întâlnită și la Michael Levin, „What Kind of Explanation Is Truth?" (în *Scientific Realism*, ed. Jarrett Leplin, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 124-39) și la Michael Williams, „Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?", *Philosophical Topics*, 1986.

Dacă e să considerăm adevărul *însuși* drept o explicație a ceva, atunci acel explanandum trebuie să fie despre ceva care poate fi cauzat de adevăr, dar nu de conținutul credințelor adevărate. Funcția acelor *tertia* pe care Davidson dorea să le desființeze era tocmai aceea de a furniza un mecanism în afara ordinii cauzale a lumii fizice, un mecanism care ar fi putut avea sau căruia i-ar fi putut lipsi o proprietate cvasi-cauzală cu care să poată fi identificat adevărul. Astfel, a spune că schema noastră conceptuală este „adecvată lumii", înseamnă a sugera că niște rotițe și angrenaje se îmbină perfect – rotițe și angrenaje care sunt fie non-fizice sau care, deși fizice, nu sunt menționate în restul povestirii noastre cauzale. A sugera, o dată cu scepticul, că jocul nostru de limbaj poate să nu aibă nimic de-a face cu modul în care este lumea, înseamnă a recurge la o reprezentare în care una dintre rotițele angrenajului e atât de izolată de restul mecanismului încât se învârtește în gol[10].

Dată fiind aversiunea lui Putnam față de noțiunile intenționaliste, acesta ar trebui să fie lipsit de orice entuziasm în ceea ce privește astfel de reprezentări și, prin urmare, de orice înclinație de a considera adevărul o noțiune explicativă. Însă, datorită faptului că încă mai operează cu ideea că ar trebui să oferim o „descriere a ceea ce înseamnă ca o afirmație să fie corectă", el pretinde mai mult decât poate oferi Davidson. Cred că el păstrează această idee deoarece îi e teamă că perspectiva interioară asupra jocului nostru de limbaj, perspectiva în care folosim „adevărat" ca termen de laudă, va fi prejudiciată dacă nu e susținută de o „descriere filosofică". Gândiți-vă la următorul pasaj:

> Dacă descrierea de tipul cauză-efect [a comportamentului nostru lingvistic ca producere de zgomote] este completă atât din punct de vedere filosofic, cât și din punct de vedere

[10] Așa cum mi-a arătat Alan Donagan, poziția lui Davidson este identică cu cea a lui Wittgenstein: nu e necesar nici un angrenaj, căci propozițiile în care sunt exprimate credințele noastre ajung în contact direct cu lumea. Vezi *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.1511-2.1515.

> științific-comportamental: dacă tot ceea ce se poate spune despre limbaj este că el constă în producerea de zgomote (și subvocalizări) potrivit unui anumit model cauzal: *dacă povestirea cauzală nu urmează să fie, și nu are nevoie să fie, suplimentată cu o povestire normativă*... atunci nu se poate ca zgomotele pe care le rostim... să fie altceva decât simple „expresii ale subiectivității noastre"...[31]

Rândul pe care l-am scris cu litere cursive sugerează că teoreticienii *disquotationalist* ai adevărului consideră că nu se poate spune decât o singură povestire despre oameni: una behavioristă. Dar de ce oare acești teoreticieni n-ar permite, și chiar insista, asupra suplementării acestor povestiri cu o „povestire normativă"? De ce ar trebui să considerăm că simpla existență a punctului de vedere exterior al lingvistului de teren este o indicație că n-ar trebui să ne asumăm niciodată punctul de vedere interior al căutătorului onest al adevărului? Putnam mai este încă de părere că „descrierea filosofică a lui X" este o viziune sinoptică, ce va reuși să sintetizeze toate celelalte concepții posibile, să unească perspectiva exterioară cu cea interioară.

Mi se pare că meritul lui James și al lui Dewey este tocmai acela de a fi subliniat că nu putem avea o astfel de viziune sinoptică – nu putem sprijini normele noastre „întemeindu-le" pe o descriere metafizică sau științifică a lumii. Pragmatismul, în special în forma dezvoltată de Dewey, ne îndeamnă să nu repetăm greșeala lui Platon de a identifica termenii de laudă cu nume ale unor lucruri ezoterice – de a presupune, de exemplu, că am fi mai buni dacă am deține mai multe cunoștințe teoretice despre Bine. Dewey a fost mereu criticat de către dreapta platonică pe motiv că e reducționist și scientist, că neglijează nevoia noastră de „valori obiective". Acesta e tipul de critică pe care, în prezent, Putnam îl aduce lui Davidson. El a fost de asemenea criticat constant de stânga pozitivistă pentru instrumentalismul său relativist, naiv, care acordă prea puțină atenție „faptelor

[31] Hilary Putnam, „On Truth", în *How Many Questions*, ed. Leigh S. Cauman, Indianapolis, Hackett, 1983, p. 44.

tari" şi care trivializează astfel noţiunea de „adevăr"[32]. Acesta este tipul de critică pe care fizicalişti precum Field i-l aduc lui Davidson.

Acest atac venit din ambele părţi este răsplata obişnuită pentru filosofii care, asemeni lui Dewey şi Davidson, încearcă să oprească pendulul modei filosofice din oscilaţia nesfârşită între un reducţionism încăpăţânat şi un anti-reducţionism nobil. Aceşti filosofi fac asta explicând răbdător că normele sunt un lucru, iar descrierile altul. În cazul lui Davidson aceasta se reduce la afirmaţia că înţelegerea modului în care funcţionează cuvântul „adevărat", la care ajungem luând în considerare posibilitatea unei teorii tarskiene a adevărului pentru limbajul nostru este total irelevantă pentru satisfacţia pe care o obţinem spunând că ştim mai multe adevăruri astăzi decât am ştiut ieri sau că adevărul este măreţ şi va triumfa. Insistenţa lui Putnam că adevărul înseamnă mai mult decât ne poate oferi teoria *disquotationalist,* nu se bazează pe faptul că el a privit „adevărul" sau jocurile de limbaj pe care le jucăm şi a văzut mai mult decât văzuse Davidson. Ci se bazează mai degrabă pe speranţa că noţiunea de „descriere filosofică" înseamnă mai mult decât crezuseră Dewey şi Davidson că poate însemna.

Mi se pare că această paralelă dintre Dewey şi Davidson este accentuată prin formularea de către Stephen Leeds a ceea ce el numeşte „Instrumentalismul Naturalist": combinaţia în maniera lui Quine dintre concepţia potrivit căreia „singurul ţel relativ la care metodele noastre de construire şi revizuire a teoriilor îşi dobândesc poziţia de proceduri raţionale este ţelul observaţiilor predictive"[33] şi afirmaţia că lumea *este* realmente şi cu adevărat alcătuită din entităţile ştiinţei actuale. După cum afirmă Leeds, acest nou „ism" ar putea părea un oximoron (aşa cum un „ism" similar li s-a părut criticilor lui Dewey). Însă va părea astfel numai dacă, după spusele lui Leeds, se crede că „e necesară o teorie a adevărului pentru a explica de ce funcţionează teoriile

[32] La fel a fost criticat, simultan, şi Neurath – care începe să aibă o imagine mai bună în prezent.

[33] Stephen Leeds, „Theories of Reference and Truth", *Erkenntnis,* 13 (1978), p. 117.

noastre"[34] – dacă se crede că „adevărul" poate fi o noțiune explicativă. Leeds și Arthur Fine[35] au evidențiat circularitatea încercărilor de a folosi semantica pentru a explica succesele noastre predictive. Această circularitate e consecința firească a încercării de a fi în același timp atât în afara cercetărilor noastre, cât și în interiorul lor – de a le descrie pe ambele atât ca mișcări, cât și ca acțiuni. Așa cum a repetat Davidson în scrierile sale despre teoria acțiunii, nu e necesar să alegem între aceste două descrieri: ci doar să le păstrăm distincte, astfel încât să nu se încerce folosirea ambelor deodată.

5. Davidson și Dummett

Întrebarea dacă „adevărul" este o proprietate explicativă conține întrebarea dacă filosofia lingvistului de teren este, într-o măsură suficientă, filosofie a limbajului sau dacă avem nevoie (așa cum crede Michael Dummett) de o filosofie a limbajului care să aibă legătură cu epistemologia și cu disputele metafizice tradiționale. Dummett susține că o teorie a limbajului ar trebui să ne spună cum:

> o înțelegere implicită a teoriei înțelesului de către un vorbitor se răsfrânge în folosirea de către el a limbajului și, prin urmare... în conținutul teoriei. Pe de altă parte, holismul cu privire la cum s-ar putea ajunge pornind de la zero la o teorie a înțelesului pentru un limbaj nu are nici o astfel de implicație și este, din câte îmi dau eu seama, de neobiectat și aproape banal. Cu siguranță că Davidson intenționează ca holismul său să fie o doctrină mai incisivă[36].

---

[34] Dewey n-ar fi restrâns construirea și revizuirea teoriilor la științele care țintesc spre predicție și control, însă această diferență dintre Dewey și Leeds nu e relevantă pentru chestiunea de față.

[35] „The Natural Ontological Attitude", în *Essays on Scientific Realism*, ed. J. Leplin.

[36] Michael Dummett, „What Is a Theory of Meaning?" în *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 127.

Dummett consideră că nu putem extrage din interpretarea radicală davidsoniană „conținutul" unei teorii a înțelesului – „sensurile specifice pe care vorbitorii le atașează cuvintelor unui limbaj". Dar, potrivit interpretării lui Davidson pe care am oferit-o eu, ceea ce Dummett numește „sens" este doar un tip de *tertium quid* de care Davidson vrea să uităm. Deci incisivitatea teorici lui Davidson nu coincide cu ceea ce vrea Dummett. El își dorește o teorie care să abordeze problemele despre care el crede că pot fi formulate numai când deținem o teorie a „sensului" – de exemplu, disputele epistemologice și metafizice. Davidson vrea o teorie a înțelesului care să servească scopurile lingvistului de teren și pentru care astfel de probleme sunt irelevante.

Argumentul lui Dummett în favoarea ideii că e nevoie de mai mult decât ne oferă Davidson, este acela că am putea cunoaște ansamblul condițiilor de adevăr produse de un interpret davidsonian fără a cunoaște conținutul părților metalingvistice, din dreapta, ale T-propozițiilor. El consideră că „o T-propoziție pentru care metalimbajul conține limbajul-obiect este evident neexplicativă" și dacă așa stau lucrurile atunci „o singură T-propoziție pentru un limbaj-obiect desprins de metalimbaj este la fel de neexplicativă"[37]. Davidson va răspunde că nici o singură T- propoziție – nici o „trivialitate neutră, rigidă" – nu ne va spune ce înseamnă să înțelegem vreun cuvânt care se ivește în stânga, dar că întregul grup de astfel de propoziții ne spune *tot* ce e de știut despre asta. Dummett consideră acest răspuns drept o acceptare a înfrângerii. El afirmă:

> Potrivit unei astfel de descrieri, nu poate exista nici un răspuns la întrebarea ce constituie înțelegerea de către un vorbitor a cuvântului sau propoziției; se poate spune doar că cunoașterea întregii teorii a adevărului are drept consecință o abilitate de a vorbi limbajul și, în particular, o tendință de

[37] *Ibid.*, p. 108. Dummett spune de fapt „M-propoziție" (adică o propoziție de forma „«_ _» înseamnă «_ _»") și nu „T-propoziție". Am schimbat citatul de dragul clarității. Așa cum bine spune Dummett, pentru scopurile lui Davidson cele două tipuri de propoziții sunt interșanjabile.

a recunoaște propozițiile acestui limbaj drept adevărate în condiții care corespund, în general, T-propozițiilor[38].

și:

Nu dispunem de nici un mod, nici măcar în principiu, de segmentare a abilității lui de a folosi limbajul ca totalitate în abilități componente distincte[39].

Ține de esența poziției lui Davidson, precum și a pozițiilor lui Wittgenstein și Sellars, faptul că nu există asemenea abilități componente distincte[40]. Căci atunci când scăpăm de astfel de *tertia* precum „înțelesuri determinate", „interpretări intenționate", „răspunsuri la stimuli" și altele asemenea, nu rămânem cu nimic pentru a împărți *know-how*-ul general în porțiuni componente – nimic pentru a răspunde la „Cum știi că acesta se numește «roșu»?" în afară de răspunsul lui Wittgenstein: „Știu engleză". Davidson trebuie să sublinieze că T-propozițiile individuale nu copiază nici o structură interioară și că orice încercare de a furniza astfel de structuri va plăti prețul reintroducerii unor *tertia*, entități care se vor interpune între cuvintele noastre și lume.

Dummett observă că Davidson încearcă „să-și găsească justificări morale", dar insistă că a proceda astfel „este o renunțare la ceea ce suntem îndreptățiți să așteptăm de la o teorie a înțelesului"[41]. Căci Dummett crede că suntem îndreptățiți

---

[38] *Ibid.*, p. 115.

[39] *Ibid.*, p. 116.

[40] Ernst Tugendhat adoptă o poziție similară în *Traditional and Analytical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Pentru el această poziție reprezintă singura alternativă la descrierea „obiectualistă" a înțelegerii limbajului care a dominat tradiția filosofică prin Husserl și Russell.

[41] Michael Dummett, „What Is a Theory of Meaning?", p. 117. Unele dintre obiecțiile la adresa lui Davidson pe care le-am citat din Dummett sunt modificate în apendixul la „What is a Theory of Meaning?" (p. 123ff.). Dar insistența asupra chestiunii că Davidson „nu poate atribui nici un sens cunoașterii parțiale a limbajului" (p. 138) și presupunerea neargumentată că filosofia limbajului trebuie să păstreze o distincție nequineană între limbaj și realitate (p. 137) rămân.

la o teorie a înţelesului care să păstreze noţiunile tradiţionale ale epistemologiei empiriste. El crede că orice astfel de teorie trebuie să ia de la sine înţeles faptul că „abilitatea de a folosi o propoziţie dată pentru a face un raport asupra observaţiei poate fi considerată în mod rezonabil drept o cunoaştere a ceea ce este necesar pentru ca acea propoziţie să fie adevărată"[42].

Cazul paradigmatic al lui Dummett de înţelegere a conţinutului unei expresii este ceea ce facem atunci când observăm că ceva e roşu. El crede că opoziţia dintre „Acesta e roşu" şi cazuri ca „Caesar a trecut Rubiconul", „Iubirea e mai bună ca ura" şi „Există numere cardinale transfinite" trebuie păstrată de orice filosofie adecvată a limbajului. Însă pentru holismul lui Davidson şi al lui Wittgenstein nu există pur şi simplu nici o opoziţie. În concepţia lor, a înţelege conţinutul înseamnă, în *toate* aceste cazuri, a înţelege relaţiile inferenţiale dintre aceste propoziţii şi alte propoziţii ale limbajului[43].

Acelaşi lucru poate fi spus şi cu referire la prezentarea de către Dummett a controversei dintre realism şi anti-realism în termeni de bivalenţă. Dummett pare să creadă că problema bivalenţei, problema dacă afirmaţiile sunt „în mod hotărât adevărate sau false, independent de cunoaşterea noastră sau de

---

[42] Michael Dummett, „What Is a Theory of Meaning? (II)", în *Truth and Meaning*, ed. Gareth Evans şi John McDowell, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 95.

[43] Dummett consideră că părerea lui Wittgenstein potrivit căreia „acceptarea oricărui principiu de inferenţă contribuie la determinarea înţelesului cuvintelor" – o părere pe care o împărtăşeşte şi Davidson – este inacceptabil de holistă. (Vezi „What Is a Theory of Meaning?(II)", p. 105. Dummett afirmă altundeva că acest tip de holism duce la concepţia conform căreia „o teorie sistematică a înţelesului pentru un limbaj este o imposibilitate" şi, astfel, la concepţia că filosofia „nu caută să elimine ignoranţa sau credinţele false, ci confuzia conceptuală şi, prin urmare, nu are nimic pozitiv de pus în locul a ceea ce elimină" (*Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 453). Printr-o „teorie sistematică a înţelesului pentru un limbaj" Dummett înţelege una care îi oferă „ceea ce suntem îndreptăţiţi să aşteptăm", adică o stăpânire asupra problemelor filosofice tradiţionale. Însă el evită aceste probleme atunci când respinge holismul împărtăşit de Davidson şi Wittgenstein pe motivul că acesta duce la abordarea terapeutică a acestora, abordare comună lui Dewey şi Wittgenstein.

mijloacele noastre de cunoaștere"[44], apare numai în cazul afirmațiilor alcătuite cu ajutorul propozițiilor „care aparțin straturilor mai puțin primitive ale limbajului nostru"[45]. El nu are nici o îndoială că pentru „etajele inferioare", de exemplu, pentru afirmații ca „Acesta e roșu" – bivalența câștigă teren. Cunoașterea noastră nearticulabilă a ceea ce înseamnă ca o astfel de afirmație să fie adevărată e suficientă, pare-se, pentru a ne face realiști în ceea ce privește culoarea roșie. Pentru acest tip de afirmații putem avea un puternic sentiment de „corespondență cu realitatea" – „puternic" în sensul că suntem încrezători că ceea ce face afirmația adevărată este „realitatea" și nu doar noi înșine. Aici avem imaginea empiristă împărtășită de Quine și Dummett, potrivit căreia limbajul se interpune ca un văl între noi și realitate, cu realitatea croindu-și drum (sau fiind cunoscută ca croindu-și drum) numai la atingerile ușoare ale câtorva receptori senzoriali. Pe de altă parte, cu cât avansăm spre etajele superioare, cu atât există mai multe îndoieli că suntem în legătură cu lumea și cu atât este mai mare tentația de a fi „anti-realiști" cu privire la anumite entități – adică, de a adopta o teorie a înțelesului care să explice adevărul acestor afirmații „prin prisma capacității noastre de a recunoaște afirmațiile drept adevărate, și nu prin prisma unei condiții care transcende capacitățile umane"[46].

Din contră, dacă îl urmăm pe Davidson, nu vom ști ce să facem în cazul controversei dintre realist și anti-realist. Căci ne vom simți în legătură cu realitatea *tot timpul*. Limbajul nostru – conceput ca țesătura de relații inferențiale între utilizările noastre ale vocabulelor – nu este, potrivit acestei concepții, ceva „doar uman" care poate ascunde ceva ce „transcende capacitățile umane". Nici nu ne poate înșela făcându-ne să credem că suntem într-o relație de corespondență cu ceva asemănător în timp ce nu suntem. Din contră, utilizarea acelor vocabule este cel mai direct contact cu realitatea pe care îl putem avea (la fel

[44] „What Is a Theory of Meaning?" (II), p. 101.
[45] *Ibid.*, p. 100.
[46] „What Is a Theory of Meaning?"(II), p. 116.

de direct ca atunci când aruncăm cu pietre, de exemplu). Eroarea survine atunci când gândim că relația dintre vocabule și realitate trebuie să fie treptată (asemeni relației dintre aruncări individuale și pietre individuale), o problemă de capacități componente discrete de a intra în legătură cu porțiuni discrete ale realității.

Dacă credem asta, atunci vom fi de acord cu Platon și Dummett că este o întrebare filosofică importantă aceea dacă există realmente valori morale „în exteriorul nostru". Pe de altă parte, Davidson consideră că există bunătate în afara noastră exact în același sens trivial în care culoarea roșie există în afara noastră. Sensul relevant e explicat prin afirmația că lingvistul de teren va produce o T-propoziție a cărei parte dreaptă este „din punct de vedere moral e corect" în aceeași manieră în care produce una a cărei parte dreaptă este „acesta e roșu". El va presupune că, în măsura în care indigenii nu reușesc să considere aceleași lucruri roșii, sau corecte din punct de vedere moral, ca și noi, dezacordurile dintre noi și ei vor fi explicabile prin diferențele multiple din mediile noastre înconjurătoare (sau din mediile înconjurătoare ale strămoșilor noștri).

Am ajuns la concluzia că pentru Dummett nici o filosofie a limbajului care nu permite reformularea clară a problemelor epistemologice și metafizice dezbătute de tradiția filosofică nu este adecvată. Pentru Davidson această abilitate nu este un deziderat. Pentru James și Dewey, *in*capacitatea de a formula astfel de probleme a fost un deziderat. Mi-ar place să-i pot atribui lui Davidson această ultimă concepție mai puternică, însă nu am nici un motiv suficient pentru a face asta. I-o recomand, deoarece cred că singura lui resursă în disputa cu cei care se cred îndreptățiți să aștepte mai multă filosofie a limbajului decât oferă el este să adopte această poziție terapeutică. Mai precis, tot ceea ce poate face este să arate că așteptările lui Dummett izvorăsc din obișnuința de a interpreta corespondența drept confruntare și apoi să expună istoria nefericită a acestei interpretări, o istorie care se întinde de la Platon, prin Locke, la Quine. În final, problema va fi hotărâtă pe un plan metafilosofic

superior – unul de unde să cântărim din priviri tradiţia filosofică şi să judecăm valoarea ei.

6. Davidson, realism şi anti-realism

Dacă argumentul secţiunii anterioare e corect, atunci încercările lui Dummett de a-l situa pe Davidson de partea realistă a distincţiei dintre realism şi anti-realism l-au plasat pe acesta într-o poziţie falsă. Această distincţie, formulată în termenii unei distincţii dintre condiţiile de adevăr şi condiţiile de asertibilitate, va părea o modalitate plauzibilă de clasificare a doctrinelor filosofice numai dacă se acceptă ceea ce Michael Devitt a numit „presupunerea propoziţională" a lui Dummett: presupunerea că „înţelegerea de către un vorbitor-de-L, al unei propoziţii de-a lui L, constă în cunoaşterea diferitelor circumstanţe în care propoziţia e adevărată-în-L"[47]. Totuşi, Davidson consideră că e inutil să izolăm astfel de circumstanţe. Holismul lui îl determină să respingă ideea unei astfel de cunoaşteri. Cu toate acestea, Dummett oferă o descriere a „condiţiilor-de-adevăr" davidsoniene, care e în mod radical non-holistă. Aşa cum bine spune Devitt, Dummett încearcă să deducă din „*X* ştie înţelesul lui *S*" şi „înţelesul lui *S* = condiţiile de adevăr ale lui *X*" că „*S* ştie că condiţiile de adevăr ale lui *X* sunt TC", o inferenţă care e posibilă numai dacă interpretăm „*X* ştie înţelesul lui *S*" ca „există o entitate care este sensul lui *S* şi pe care *X* o cunoaşte"[48]. Această din urmă interpretare va fi făcută numai de către cineva care acceptă presupunerea propoziţională.

Davidson n-ar accepta-o[49] şi, prin urmare, nu poate fi considerat un teoretician al „condiţiilor-de-adevăr" în sensul lui

---

[47] Michael Devitt, „Dummett's Anti-Realism", *Journal of Philosophy*, 80 (1983), p. 84.

[48] *Ibid.*, p. 86.

[49] Devitt nu e de acord. El spune „Davidson e deschis la argumentul acesta [al lui Dummett] deoarece acceptă presupunerea propoziţională" (*Ibid.*, p. 90). Această dispoziţie de a accepta descrierea de către Dummett a lui

Dummett. Davidson consideră că unul din marile avantaje ale concepției lui este acela că ne oferă o teorie a înțelesului fără a încuraja astfel de noțiuni ca „înțelesurile". De vreme ce e de acord cu Quine că o teorie a înțelesului pentru un limbaj este ceea ce rezultă din cercetarea empirică a comportamentului lingvistic, Davidson ar fi primul care ar fi de acord cu Devitt, împotriva lui Dummett, că „orice cunoaștere propozițională a limbajului unei persoane este ceva dincolo și deasupra competenței sale, ceva câștigat din teoretizarea despre limbaj"[50]. Dacă ne mai amintim holismul și behaviorismul lui Davidson, atunci vom considera că el e ultimul filosof care ar crede că cei ce folosesc *S* sunt în mod normal în stare să vizeze familiarizarea cu seturi de circumstanțe care îl vor verifica în mod convingător pe *S*.

Dummett îl interpretează greșit pe Davidson deoarece el însuși crede că (în cuvintele lui Devitt) „Singurul tip de comportament care ar putea exprima înțelegerea lui *S* de către vorbitor este acel comportament care îi permite să recunoască dacă condiția de justificare convingătoare a aserțiunii lui *S* este satisfăcută"[51]. Așa cum afirmă Devitt, aceasta exprimă angajamentul lui Dummett față de o „epistemologie anti-holistă"[52]. Dummett crede că există unele cazuri familiare (de exemplu, așa numitele „propoziții observaționale") în care pot fi întâlnite într-adevăr astfel de condiții și astfel de acte de recunoaștere. Însă pentru Davidson

---

Davidson, mi se pare un defect al criticii incisive a lui Devitt asupra încercării lui Dummett de a semantiza metafizica. (Deși, așa cum voi spune mai jos, nu sunt de acord nici cu afirmația lui Devitt că desemantizarea metafizicii redă puritatea acestei discipline. Cred că aceasta n-ar face decât să-i expună goliciunea.) Bănuiesc că motivul care îl determină pe Devitt să creadă că Davidson acceptă presupunerea propozițională este acela că, în articolele sale timpurii, Davidson a identificat o teorie a înțelesului pentru L cu ceea ce înțelege un vorbitor al lui L, identificare ce sugerează că vorbitorul *are* „abilități componente distincte" corespunzătoare diferitelor T-propoziții. Însă, din câte îmi dau eu seama, această identificare este fie incompatibilă cu holismul pe care l-am descris în secțiunea anterioară, fie o metaforă la fel de înșelătoare ca aceea că bilele de biliard au „internalizat" legile mecanicii.

[50] *Ibid.*, pp. 89-90.

[51] *Ibid.*, p. 91.

[52] *Ibid.*, p. 92.

nu există niciodată nici unele dintre acestea două. Prin urmare, opoziția trasată de Dummett între realismul privitor la mese și anti-realismul privitor la valori, de exemplu, nu are nici un sens pentru Davidson. Pentru holiști, adevărul transcende *întotdeauna* dovada. Însă aceasta înseamnă a spune că înțelegerea de către *X* a lui *S* nu se manifestă *niciodată* în tipul de abilități de recunoaștere prevăzut de Dummett[53].

Pentru Dummett, rezultatul bilingvisticizării de către Frege a filosofiei e acela că singura modalitate de a atribui un sens unui dezacord metafizic este o ascensiune semantică – ridicarea vechii dispute metafizice la o nouă dispută semantică. În interpretarea mea, Davidson crede că beneficiul pe care-l obținem dacă devenim lingvistici este acela că, scăpând de mintea carteziană, facem primul pas spre eliminarea acelor *tertia* care, părând că se interpun între noi și lume, au creat în primul rând vechile probleme metafizice. Putem face pasul final și să dizolvăm aceste probleme pentru totdeauna, nepermițându-i filosofiei limbajului să recreeze opozițiile artificiale în termenii cărora au fost formulate aceste probleme, de exemplu, opoziția dintre „realitățile obiective" și „ficțiunile folositoare" sau cea dintre „statutul ontologic" al obiectelor fizicii, eticii și respectiv ale logicii. Pentru Davidson, atât ideea lui Quine de „angajament ontologic", cât și cea a lui Dummett de „adevăruri empirice" sunt relicve nefericite ale gândirii metafizice; ele fac parte dintre ideile țesute de metafizică pentru a forma dualismul schemă-conținut.

---

[53] Vezi Paul Horwich, „Three Forms of Realism", *Synthese*, 51 (1982), p. 199. „Inferența [lui Dummett] de la incapacitatea de a stabili când este adevărat *p* la incapacitatea de a cunoaște condițiile lui de adevăr nu e deloc irezistibilă. Pentru a cunoaște condițiile de adevăr ale lui *p* este necesar să-l înțelegem, iar pentru a-l înțelege pe *p* este necesară doar abilitatea de a-l folosi în conformitate cu normele comunității, implicite în practica lingvistică, pentru a evalua în diferite circumstanțe gradul de încredere pe care se cuvine să i-l acordăm." Sugestia lui Horwich de a combina ceea ce el numește „realism semantic" (afirmația că adevărul se poate extinde dincolo de capacitatea noastră de a-l recunoaște) cu o „teorie a înțelesului ce pune accentul pe utilizare și o justificare tautologică a adevărului" (p. 186) nu se pare o descriere succintă a strategiei lui Davidson. (Pentru o afirmare anterioară a părerii lui Horwich împotriva lui Dummett, vezi critica lui P. F. Strawson adusă lui Crispin Wright: „Scruton and Wright on Anti-Realism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1977, p. 16.)

Aceste idei formează o reţea atât de vastă, reciproc întăritoare, încât e greu să o selectăm pe una dintre ele ca fiind esenţială. Însă cel mai bun candidat pentru centrul acestei reţele poate fi ideea respinsă în teza pragmatistă (3): aceea potrivit căreia propoziţiile pot fi „făcute adevărate". Davidson spune că „dovezile existente sunt tot ceea ce e necesar pentru a face propoziţiile sau teoriile noastre adevărate". Totuşi, nimic, nici un lucru nu face propoziţiile sau teoriile adevărate: „nici experienţa, nici iritările de suprafaţă, nici lumea, nu pot face o propoziţie adevărată"[54]. În interpretarea mea, acest pasaj afirmă că relaţiile inferenţiale dintre credinţa noastră că *S* şi celelalte credinţe ale noastre nu au nimic în particular de-a face cu relaţia de a fi despre (*aboutness*) care-l leagă pe *S* de obiectele sale. Liniile forţei evidenţei, să spunem aşa, nu merg în paralel cu liniile direcţiei referenţiale. Această absenţă a paralelismului este povara holismului epistemologic. A cunoaşte primele linii înseamnă a cunoaşte limbajul în care sunt exprimate credinţele. A le cunoaşte pe ultimele înseamnă a avea o teorie empirică despre ce înţeleg oamenii care folosesc acest limbaj prin ceea ce spun – care este în acelaşi timp şi povestea despre rolurile cauzale jucate de comportamentul lor lingvistic în interacţiunea lor cu mediul.

Îndemnul de a uni povestea justificatoare cu povestea cauzală este vechiul îndemn metafizic pe care Wittgenstein ne-a ajutat să-l depăşim când ne-a spus să ne ferim de entităţi numite „înţelesuri" – sau, mai general, de itemi relevanţi pentru fixarea credinţei care sunt, în cuvintele lui Davidson, „intermediari între credinţe şi obiectele obişnuite despre care sunt credinţele"[55]. Căci se presupune că aceste entităţi sunt *atât* cauze, *cât şi* justificări: entităţi (ca datele simţurilor, iritările de suprafaţă sau ideile clare şi distincte) care aparţin atât povestirii care îmi justifică credinţa că *S*, cât şi povestirii în care observatorul comportamentului meu lingvistic ne vorbeşte despre cauzele credinţei mele că S. Devitt cedează acestui îndemn pre-wittgensteinian

[54] *Inquiries*, p. 194.
[55] „A Coherence Theory...", p. 313.

când urmează sugestia lui Field că putem explica „ideea intuitivă de corespondență cu o «lume în afara noastră»", făcând adevărul dependent de „relațiile de referință veritabile dintre cuvinte și realitatea obiectivă"[56]. Dummett îi cedează când consideră că o anumită stare a lumii poate să „verifice convingător" o credință. Noțiunea din urmă cuprinde tocmai ideea că porțiuni ale lumii fac o credință adevărată, idee pe care Davidson o respinge.

Cred că Devitt are dreptate când afirmă că o dată ce abandonăm anti-holismul lui Dummett, controversa privitoare la „realism" este de-semanticizată. Dar este de asemenea și trivializată. Căci acum „realismul" nu mai denumește nimic în afară de banala teză anti-idealistă pe care Devitt o formulează ca „Entitățile fizice de simț comun există în mod obiectiv și independent de mental"[57]. Pentru Devitt aceasta este o teză interesantă și controversată. Este o rușine pentru interpretarea mea a lui Davidson ca pragmatist faptul că aparent și el o consideră astfel: mărturie stă jurământul său de credință, citat mai sus, față de ideea unei „lumi publice obiective care nu e creația noastră"[58]. Această formulă mi se pare că nu e mai mult decât o retorică depășită. Căci, după părerea mea, lupta metafizică inutilă dintre idealism și fizicalism a fost înlocuită, în anii de început ai acestui secol, de o luptă metafilosofică între pragmatiști (care au vrut să dizolve vechile întrebări metafizice) și anti-pragmatiști (care mai credeau că există ceva de prim ordin

---

[56] Devitt, p. 77.

[57] Devitt, p. 76.

[58] Vezi și *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 198: „Renunțând la dualismul schemei și lumii, noi nu renunțăm la lume, ci restabilim o legătură nemijlocită cu obiectele familiare ale căror capricii fac propozițiile și opiniile noastre adevărate sau false". Desigur că aceste obiecte familiare nu coincid pur și simplu cu lumea pe care filosofii anti-idealiști au încercat să o sprijine. Și idealiștii aveau aceste obiecte. Lumea de care adversarii lor erau preocupați putea varia independent de capriciile obiectelor familiare; era mai degrabă ceva de genul lucrului în sine. (Am dezvoltat această distincție între două sensuri ale „lumii", obiectele familiare pe de-o parte și corespondentul filosofic inventat al „schemei", pe de alta, într-o încercare timpurie (1972) și destul de jenantă de a înțelege argumentele lui Davidson, vezi „The World Well Lost", retipărită în *Consequences of Pragmatism*.)

pentru care să lupte)[59]. Lupta din urmă a trecut *dincolo* de realism şi anti-realism[60].

Deci, în ciuda jurămintelor lui întâmplătoare de credinţă realistă, aceasta este şi opinia lui Davidson.[61] Potrivit versiunii mele a istoriei filosofiei secolului al XX-lea, empirismul logic a fost o dezvoltare reacţionară, una care a făcut un pas înainte şi doi paşi înapoi. Davidson, subminând dualismul schemă-conţinut pe care empirismul logic l-a luat ca de la sine înţeles, a păstrat logica şi a abandonat empirismul (sau, mai bine zis, şi-a păstrat interesul pentru limbaj şi a abandonat epistemologia). El ne-a

---

[59] Ar trebui să justific această schimbare prin referire la (a) demonstraţia lui Hegel că în cele din urmă idealismul se distruge singur (asemeni viermelui Ourouboros) deconstruind distincţia minte-materie de la care a pornit şi (b) demistificarea acestei distincţii, produsă de teoria evoluţiei. Cred că importanţa lui Dewey constă în a-i fi reunit pe Hegel şi Darwin. Dar asta este o poveste lungă şi controversată.

[60] Dezbaterile actuale despre „distrugerea" de către Heidegger „a tradiţiei metafizice occidentale" şi „deconstrucţia" lui Derrida „a metafizicii prezenţei" alcătuiesc un alt plan al aceleiaşi lupte. Pentru unele legături între Davidson şi Derrida, vezi Samuel Wheeler, „Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson": *Truth and Interpretation*, ed. E. LePore, pp. 477-494. Pentru paralele între încercarea lui Heidegger de a trece dincolo de Platon şi Nietzsche şi încercările lui Fine şi Davidson de a trece dincolo de realism şi anti-realism, vezi lucrarea mea „Beyond Realism and Anti-Realism", *Wo steht die sprachanalytische Philosophie heute*, ed. Herta Nagl-Docekal şi alţii, Vienna, Oldenbourg, 1986, pp. 103-115.

[61] Arthur Fine a oferit cea mai bună justificare recentă a motivului pentru care trebuie să depăşim această luptă. Vezi polemica lui anti-realistă din „The Natural Ontological Attitude" (citată în nota 35 mai sus) şi polemica anti-anti-realistă din „And Not Anti-Realism Either", *Nous*, 18 (1984), pp. 51-65. Lucrarea din urmă (p. 54) arată că „Anti-realismul exprimat în ideea de adevăr-ca-acceptare e la fel de metafizic şi inutil ca realismul exprimat într-o teorie a corespondenţei". Potrivit interpretării mele a lui Davidson, poziţia lui coincide destul de bine cu „Atitudinea Ontologică Naturală" a lui Fine.

Frederick Stoutland („Realism and Anti-Realism in Davidson's Philosophy of Language", Partea I, *Critica* XIV (August, 1982) şi Partea II în *Critica* XIV (Decembrie, 1982)) a oferit motive excelente pentru a rezista la încercările (făcute, de exemplu, de John McDowell şi Mark Platts) de a-l interpreta pe Davidson ca realist. Cu toate acestea, cred că nu are dreptate să-l interpreteze ca pe un anti-realist care susţine că „propoziţiile nu sunt adevărate în virtutea obiectelor lor extra-lingvistice: ele sunt adevărate în virtutea rolului lor în

permis astfel să folosim intuițiile lui Frege pentru a confirma doctrinele holiste și pragmatiste ale lui Dewey. Opera lui face posibil tipul de sinteză a pragmatismului și pozitivismului, pe care Morton White îl prevăzuse ca o posibilă „reuniune în filosofie"[63]. Din punctul de vedere al unei astfel de sinteze, cotitura Peirce-Frege de la conștiință la limbaj (și de la logica transcendentală la cea formală) a fost mai degrabă un stadiu în disoluția unor probleme tradiționale ca „realism versus anti-realism", decât un pas spre o formulare mai clară a acelor probleme[64].

---

practica umană" (Partea I, p. 21). Repet, Davidson crede că ar trebui să renunțăm la întrebarea „în virtutea cărui fapt sunt adevărate propozițiile?" Prin urmare, așa cum am spus mai devreme, el nu vrea să fie asociat cu pragmatismul, căci prea mulți oameni care s-au numit „pragmatiști" (inclusiv eu) au spus lucruri de genul „o propoziție este adevărată în virtutea faptului că îi ajută pe oameni să-și îndeplinească țelurile și să-și realizeze intențiile" (Stoutland, Partea II, p. 36). Totuși, în ciuda dezacordului meu cu Stoutland, sunt mult îndatorat dezbaterii lui. În particular, remarca lui (Partea II, p. 22) că Davidson se opune ideii potrivit căreia „intenționalitatea *gândurilor* – faptul că ele sunt direcționate spre obiecte, independent dacă sunt adevărate sau false – este cea care justifică relația limbajului cu realitatea" mi se pare o expresie admirabil de clară și succintă a diferenței dintre holismul lui Davidson și abordarea „de tipul «dispunerii cărămizilor»" comună lui Russell, Husserl, Kripke și Searle.

[63] Vezi Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956.

[64] Le sunt foarte recunoscător lui Robert Brandom, Allan Donagan și Arthur Fine pentru comentariile asupra penultimei versiuni a acestei lucrări. Am făcut schimbări substanțiale ca rezultat al comentariilor lor, însă nu am încercat să semnalez ce le datorez fiecăruia în parte.

Reprezentarea, practica socială şi adevărul

Acum câţiva ani, Robert Brandom a sugerat că filosofia recentă a limbajului se divide în două şcoli. Pentru prima şcoală, sau şcoala reprezentaţionalistă (ilustrată de Frege, Russell, Tarski şi Carnap), „trăsătura esenţială a limbajului", afirmă Brandom, „este capacitatea lui de a reprezenta modul în care sunt lucrurile"[1]. Reprezentaţionaliştii, continuă el, „consideră că adevărul este conceptul de bază în termenii căruia urmează să fie dezvoltată o teorie a înţelesului şi, în consecinţă, o teorie a limbajului". A doua şcoală (ilustrată de Dewey şi Wittgenstein) porneşte de la concepţia potrivit căreia limbajul este un set de practici sociale. Membrii acestei şcoli pornesc de la asertibilitate, iar apoi introduc cât mai bine posibil şi noţiunea de adevăr.

După cum spune Brandom, atât Heidegger din perioada timpurie cât şi Sellars sunt membri ai celei din urmă şcoli. Cred că s-ar putea face o comparaţie utilă între modul în care cei doi teoreticieni ai practicilor sociale mânuiesc distincţia dintre asertibilitate şi adevăr. Heidegger din *Being and Time*, aşa cum spune Brandom într-un articol ulterior[2], apără „primatul ontologic al socialului" pe baza „pragmatismului privitor la autoritate". Pentru Heidegger din această perioadă, adevărul ca şi corectitudine a reprezentării, ca simplă corectitudine [*Richtigkeit, adaequatio*], este identificat cu asertibilitatea garantată, tratat ca o problemă de conformitate cu practica actuală. El consideră că

---

[1] „Truth and Assertibility", *Journal of Philosophy* LXXIII (1976), p. 137.

[2] „Heidegger's Categories in *Being and Time*", *The Monist* 66 (1983), pp. 387-409.

falsele probleme tradiționale ale relației limbajului cu *ființarea*, probleme generate de reprezentaționalism, sunt rezolvate prin descoperirea primatului socialului. Însă încă mai crede că „adevărul" numește un subiect filosofic central – și anume, relația dintre *Ființă* și „înțelegerile" schimbătoare „ale Ființei" [*Seinsverstaendnisse*]. Deci Heidegger distinge între corectitudine și scoatere din ascundere, între *Richtigkeit* și *Erschlossenheit* sau *aletheia*. Scoaterea din ascundere este o relație între vocabulare, sisteme conceptuale și Ființă – opusă relației de corectitudine care se susține între propoziții și ființări.

Sellars face același tip de mutare. El consideră că problematica reprezentaționalistă tradițională a relației limbajului și gândirii cu lumea este rezolvată prin recunoașterea faptului că, așa cum a spus în *Science and Metaphysics*, „asertiunile semantice de tipul Tarski – Carnap nu afirmă relații între itemi lingvistici și itemi extra-lingvistici"[3]. Sellars își explicitează interpretarea din perspectiva practicii sociale pe care o dă noțiunii de adevăr după cum urmează: „pentru ca un enunț să fie adevărat el trebuie să fie asertibil... corect asertibil, adică, în conformitate cu regulile semantice relevante și pe baza unor informații suplimentare, deși nespecificate, ce ar putea fi solicitate de aceste reguli..."[4]. Substituirea de către el a asertiunilor corespondenței cuvânt-lume cu liste-de-inferențe este ilustrată prin afirmația sa că o T-propoziție tarskiană este „o consecință a definiției *intensionale* de mai sus a adevărului" [ca asertibilitate-a-lui-S], în sensul că asertiunea din partea din dreapta a implicației afirmației este o *acțiune* (*performance*) de genul celor permise de adevărul afirmației din partea stângă"[5].

Totuși, asemeni lui Heidegger, Sellars nu se mulțumește numai cu atât. După ce analizează adevărul ca asertibilitate-a-lui-S, el continuă cu dezbaterea problemei ce se întâmplă atunci când se schimbă regulile semantice însele, când avem o schimbare de „cadru". Acesta este momentul în care el introduce

[3] *Science and Metaphysics*, p. 82.
[4] *Ibid.*, p. 101.
[5] p. 101, sublinierea a fost adăugată.

noțiunea lui de „adecvare a descrierii". Descrierea este pentru Sellars ceea ce scoaterea din ascundere este pentru Heidegger. Ea este dimensiunea suplimentară care relaționează practicile sociale cu ceva aflat dincolo de ele însele și, astfel, reia problematica greacă a relației umanității cu non-umanul (a lui *nomos* vs. *physis*). În cazul lui Sellars acest ceva non-uman este „lumea". În cazul lui Heidegger este „Ființa".

Mulți dintre cei care îi datorează lui Heidegger formarea filosofică, îndeosebi Derrida, consideră că această dorință a lui de a salva problematica tradițională și, prin urmare, discuția lui despre Ființă și scoatere din ascundere, este o nostalgie pioasă, o dovadă suplimentară a dominației Greciei asupra Germaniei. Ei interpretează această dorință și acest tip de discuție drept o alunecare înapoi în metafizică. Mulți dintre noi, cei care ne-am format citindu-l pe Sellars, considerăm doctrina descrierii a lui Sellars o alunecare nefericită înapoi în reprezentaționalism – o recrudescență de ultimă clipă a speranței pioase că marile probleme formulate de tradiția filosofică (și în special de Kant) nu erau *complet* iluzorii.

Putem oare vorbi de o alunecare înapoi a lui Heidegger sau Sellars? Or putem spune că unul, sau celălalt, sau ambii, au găsit o *via media* fericită între reprezentaționalismul necritic al tradiției filosofice și un pragmatism prea entuziast care aruncă Ființa și Lumea peste bord? O modalitate de a ne concentra mai bine asupra acestei întrebări este aceea de a ne întoarce spre Davidson. Disprețul lui Davidson pentru ideea de „cadre de referință conceptuale", ca o relicvă a distincției analitic-sintetic, este bine cunoscut. Refuzul său de a admite întrebările despre o relație între schemă și conținut – de exemplu, despre adecvarea „la lume" a unui joc de limbaj istoric dat – este o consecință a acestui dispreț. Prin urmare, Davidson pare un bun candidat pentru poziția de teoretician al „practicilor sociale" care *nu* alunecă înapoi.

Totuși, Davidson pare să reziste clasificării lui Brandom. Căci, așa cum am spus mai înainte, Brandom face din „considerarea adevărului drept conceptul de bază în termenii căruia

urmează să fie dezvoltată o teorie a sensului și, în consecință, o teorie a limbajului", o trăsătură distinctivă a reprezentaționalismului. La prima lectură a lucrării sale, „Truth and Meaning" (1976), Davidson pare un arhi-reprezentaționalist. Însă, așa cum am argumentat altundeva[6], în momentul în care Davidson terminase (în 20 de ani de articole succesive) cu noțiunea de adevăr, ea se potrivea la fel de puțin scopurilor reprezentaționaliste ca atunci când Sellars terminase cu ea. Căci ceea ce Davidson numește acum „teoria coerenței" adevărului afirmă că numai dovezile – adică, alte credințe, ca opuse experienței, stimulilor senzoriali sau lumii – pot face credințele adevărate. De vreme ce „a face adevărat" este inversul lui „a reprezenta", această doctrină face imposibil ca Davidson să împărtășească ideea că limbajul reprezintă lumea – aflându-se în aceeași relație cu ea ca și schema cu conținutul.

Această opoziție dintre „dovezi" și „lume" pare să reia ideea lui Sellars că „adevărat" nu desemnează o relație cuvânt-lume, ci că în schimb trebuie să fie analizat ca „S-asertibil". Însă această asimilare e blocată de îndemnul lui Davidson de a-l lăsa pe „adevărat" *ne*analizat, de a-l considera primitiv[7]. Davidson ar rezista analizei lui Sellars deoarece el vrea să de-epistemologizeze noțiunea de adevăr – să o separe de problemele de justificare așa cum separă Sellars noțiunea de descriere. El crede că deși adevărul este într-adevăr „conceptul de bază în termenii căruia urmează să fie dezvoltată o teorie a înțelesului", numai o concepție de-epistemologizată despre adevăr va realiza această sarcină.

Pentru a clarifica un astfel de concept de adevăr, gândiți-vă la diferența dintre modurile în care Sellars și Davidson se ocupă de ideea anti-pragmatistă potrivit căreia este posibil ca o propoziție asertibilă să nu fie și adevărată. Sellars distinge două sensuri în care această idee e bună. Unul este acela că există o distincție între asertibilitate din punctul de vedere al unui

[6] „Pragmatismul, Davidson și adevărul" în acest volum.

[7] Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernst LePore, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1986, p. 308.

utilizator individual limitat al unui sistem conceptual și asertibilitate din punctul de vedere al unui utilizator omniscient. Omniscientul Jones face *numai* asertiuni corecte, deoarece, înainte de a face vreo afirmație, el dispune de toate informațiile cerute de reguli. Din contră, Smith cel limitat, e justificat de lipsa lui de cunoștințe despre lume și de timp să facă asertiuni incorecte. Prin urmare, adevărul trebuie definit ca asertibilitate-a-lui-S, asertibilitate de către John, și nu asertibilitatea obișnuită de către mine, sau voi, sau Smith. Al *doilea* sens în care această idee anti-pragmatistă e bună, este acela că este posibil ca Jones, în ciuda omniscienței lui, să folosească un set de reguli semantice de categoria a doua. El poate, de exemplu, să fie un om de Neanderthal sau un aristotelian. Prin urmare, asertiunile lui, deși corecte potrivit principiilor sale, sunt totuși false, după cum suntem înclinați noi, modernii, să spunem. De aceea Sellars vrea să introducă descrierea ca distinctă de adevăr, pentru a permite asertibilități-S mereu mai bune.

Din contră, Davidson vrea să descrie distincția dintre asertibilitate și adevăr fără referire la reguli semantice sau la sisteme conceptuale. Pentru el, aceste din urmă noțiuni sunt diviziuni arbitrare ale unui proces neîntrerupt și nesfârșit de reînnoire a țesăturilor de credințe, un proces neîntrerupt de modificare a criteriilor asertibilității. În consecință, el consideră că nu există nici o modalitate de a elabora o noțiune de asertibilitate „ideală" cu care să fie identificat adevărul și nici nu e nevoie să ne facem probleme în legătură cu diferența dintre noi și oamenii de Neanderthal sau dintre noi și extratereștri. Potrivit acestei concepții, adevărul și asertibilitatea nu au *nimic* de-a face unul cu altul. Adevărul nu este numele unei proprietăți și, în particular, nu e numele unei proprietăți relaționale care leagă o afirmație de lume sau de un set de reguli semantice urmate de o ființă omniscientă. Atribuirile de adevăr trebuie tratate în mod *disquotational* sau, mai general, în mod anaforic. Așa cum spune Brandom în articolul citat la început, pentru a face semantică – și, în particular, pentru a mânui inferențele care implică propoziții compuse –, avem nevoie de o noțiune de

adevăr distinctă de asertibilitate, însă s-ar putea să nu mai avem nevoie de ea pentru nimic altceva. Pentru Davidson, asertibilitatea *este* numele unei proprietăți, dar e întotdeauna asertibilitate de către un Smith limitat (sau un grup de Smiths) într-o situație oarecare, într-un moment oarecare – asertibilitate relativă la o rețea de credințe finită, actuală, *dată*.

Această opoziție între strategia lui Sellars și cea a lui Davidson este evidențiată în următorul pasaj din Davidson:

> [principiul potrivit căruia] orice ar însemna înțelesul, el trebuie să-și aibă originea în experiență, în dat sau în modelele de stimulare senzorială, ceva intermediar între credințe și obiectele obișnuite despre care sunt credințele noastre... deschide poarta scepticismului. Încercarea de a face înțelesul accesibil a făcut adevărul inaccesibil. Când înțelesul devine epistemologic în acest fel, adevărul și înțelesul se separă în mod necesar. Se pot reuni desigur forțat prin redefinirea adevărului drept ceea ce suntem justificați să asertăm. Însă aceasta nu e o reuniune între partenerii originari[8].

Ceea ce Davidson vrea să spună este că se poate epistemologiza înțelesul legându-l de dat sau că se poate epistemologiza adevărul legându-l de justificare, însă *oricare* din aceste relaționări va duce fie la scepticism, fie la eforturi excesiv de complicate și în cele din urmă nereușite de a scăpa de scepticism. Oricare din ele ne va duce înapoi în labirintul de impasuri care este tradiția reprezentaționalistă. Deci, lucrul care se impune făcut este să reunim adevărul și înțelesul unul cu altul și nu cu altceva. Reuniunea rezultată va fi o relație atât de intimă, încât o teorie a adevărului va *fi* o teorie a înțelesului și invers. Însă această teorie nu va fi de nici un folos epistemologiei reprezentaționaliste și nici unui alt tip de epistemologie. Ea va fi o explicație a ceea ce *fac* oamenii, și nu o relație non-cauzală, de reprezentare, în care ei se află cu entități non-umane. Bănuiesc că Davidson ar spune că

[8] Davidson, „A Coherence theory...", p. 313.

Sellars este încă prizonierul unei viziuni reprezentaționaliste. Potrivit acestei viziuni, propozițiile neanderthaliene sau aristotelice au sens – adică sunt traductibile de către noi – în virtutea referinței lor, deși neclare, la ceea ce există realmente – adică, obiectele la care se face referire în sistemul conceptual peircean, ideal. Căci dacă Sellars ar fi fost eliberat de această viziune, nu i s-ar fi părut important să înființeze aparatul Tractarian baroc, cu ajutorul căruia încearcă să explice „conceptul de domeniu al obiectelor descrise într-un anumit mod (mai puțin adecvat) de către un sistem lingvistic și într-un alt mod (mai adecvat) de către altul"[9]. La fel ca în cazul tuturor celorlalte descrieri ale înțelesului care insistă asupra unei legături cu lumea ca și condiție de sens, Sellars deschide porțile scepticismului. Căci acum, el trebuie să dea seama de noțiunea de „descriere mai adecvată" care să servească drept ceea ce el numește „punct arhimedic în afara seriilor de credințe reale și posibile"[10]. Însă orice astfel de reprezentare va duce înapoi la scepticism. Căci însăși prezentarea lui Sellars a relației de descriere ridică semne de întrebare de tipul celor asociate cu ceea ce Putnam a numit „realism metafizic". Începem să ne întrebăm cum am fi putut ști vreodată dacă succesul nostru din ce în ce mai mare în activitatea de predicție și control al mediului nostru înconjurător, pe măsură ce am trecut de la cel neanderthalian, prin cel aristotelian, la cel newtonian, a fost un indiciu al unei relații factuale non-intenționale numită „descriere adecvată". Poate că zeii văd lucrurile altfel. Poate că se amuză văzându-ne că prezicem din ce în ce mai bine, dar descriem din ce în ce mai rău.

Acest tip de îndoială sceptică, afirmă Davidson, nu poate fi soluționat niciodată. Căci însuși Sellars trebuie să admită că nu există nici un supra-limbaj neutru între cele trei scheme conceptuale pe care tocmai le-am menționat, în care să putem formula un criteriu de adecvare. Propriile lui principii îl forțează să fie de acord cu obiecția pe care Putnam i-o aduce lui Kripke:

---

[9] *Science and Metaphysics*, p. 140.
[10] *Ibid.*, p. 142.

aceea că nu putem *specifica* o legătură arhimedică non-intenţională cu lumea, un punct în afara unei serii de credinţe. Căci legăturile non-intenţionale pe care le specificăm vor fi la fel de relative-la-teorie, la fel de relative-la-credinţe, ca toate celelalte. Deci, fie „CS_j descrie mai adecvat decât CS_i" *înseamnă* doar că „CS_j se potriveşte mai bine nevoilor noastre decât CS_i", fie nu înseamnă acest lucru. În cazul afirmativ, ne putem lipsi de aparatul Tractarian care se presupune că uneşte toate aceste sisteme conceptuale. În cazul negativ şi în cazul în care nu putem spune mai multe despre ceea ce *înseamnă*, putem renunţa complet la discuţia despre descriere. În termenii lui Rosenberg, discuţia despre descrierea corectă este „într-un sens inutilă" deoarece „*sensul* acestor pretenţii de adecvare ontologică sau de corectitudine absolută este dat numai prin prisma noţiunii de scheme conceptuale şi legitimări colective retrospective, indispensabile însuşi procesului diacronic pe care l-am descris"[11].

Diferenţa dintre Sellars şi Davidson este, în acest caz, diferenţa dintre cineva care ia în serios întrebarea „Oare acel ceva despre care discutăm noi există realmente?" şi cineva care nu o ia în serios. Această diferenţă de atitudine faţă de distincţia realitate–aparenţă dă seama de încă două diferenţe dintre cei doi filosofi. Prima este aceea că Davidson, spre deosebire de Quine şi Sellars, nu are vreun interes special în ştiinţa fizică. Lui nu-i pasă de relaţia expresiilor intenţionale sau morale cu dispunerea particulelor elementare. El nu are nici un impuls reducţionist, nici un vocabular preferat în care să descrie lumea, nici o consideraţie specială pentru vocabularul ştiinţei naturii unificate. Atitudinea lui faţă de cele două mese ale lui Eddington este cea deweyană, considerată de Sellars pueriliă: el le foloseşte pe „ambele". Aceeaşi atitudine o are şi faţă de diferenţa dintre imaginea manifestă şi cea ştiinţifică: foloseşte orice imagine aflată la îndemână pentru scopul propus fără a-ţi face prea multe griji în legătură cu care dintre ele este mai aproape de realitate.

[11] Jay Rosenberg, *One World and Our Knowledge of It*, p. 186.

Această absență a impulsurilor reducționiste duce la o indiferență față de distincția analitic-sintetic. În particular, ea duce la concepția că „analizele conceptuale" ale filosofilor sunt de obicei simple rămășițe ale ceea ce Davidson numește un „puritanism accidental" (al empirismului, de exemplu) sau ale fricii scientiste morbide (comună la Viena și Berlin, în anii '20) că cineva ar putea folosi expresii care au o referință numai în aparență nu și în realitate. Ea duce de asemenea la concepția potrivit căreia, așa cum am spus mai devreme, nu există nimic din ceea ce poate fi câștigat vorbind despre „sisteme conceptuale", care să nu poată fi obținut mult mai ușor vorbind despre schimbare în comportamentul lingvistic – schimbare ce poate fi descrisă *fie* ca schimbare a sensului, fie ca schimbare a credinței, depinzând dacă (așa cum spune Hartman) ni pare mai convenabil să ne revizuim enciclopediile sau dicționarele.

Cam atât despre diferențele dintre Davidson și Sellars. Asemănările sunt, cred eu, mai importante. Căci în fond, strategia lor anti-reprezentaționalistă este aceeași. Această strategie constă în a apela la *ceea ce facem* ca soluție la problemele reprezentaționaliste familiare. Mai precis, ea constă în a permite termenilor deictici autoreferențiali să joace un rol în explicația filosofică. După părerea mea, Sellars este marele pionier în acest domeniu. El a fost primul filosof analitic care s-a desprins de ideea că filosofia trebuie făcută din punctul de vedere a ceea ce Putnam numește „privirea ochiului divin". Această concepție reprezentaționalistă despre obiectivitate a fost zdruncinată atunci când Sellars (în articolul său din perioada timpurie, „A Semantical Solution of the Mind-Body Problem") a sugerat că motivul pentru care discursul intențional era ireductibil la discursul non-intențional era pur și simplu acela că, spre deosebire de discursul non-intențional, discursul intențional era unul simbolic-reflexiv (*token-reflexive*). Mai precis, Sellars ne-a sugerat să explicăm ceea ce se înțelege printr-un limbaj cu referire la ceea ce facem *noi* – nu „noi" într-un sens generic vag, în care termenul este echivalent cu „umanitatea", ci în sensul de ceea ce voi și cu facem în prezent. Așa cum a spus în

„Being and Being Known", „rolul fundamental al afirmațiilor semnificației este acela de a spune că două expresii, dintre care cel puțin una este în *propriul nostru* vocabular, au aceeași întrebuințare"[12].

Aceasta mi se pare o realizare epocală, căci este începutul sfârșitului a ceea ce Rosenberg a numit Mitul Minții Separate. Ea deschide drumul pentru apelurile frecvente la șirurile de inferențe și la modelele de raționament practic ale lui Sellars – apelurile sale la ceea ce facem *noi* – pentru a explica conceptul de adevăr, pentru a reabilita inducția și a expune un punct de vedere moral. Căci astfel de apeluri presupun că o descriere filosofică a practicilor noastre *nu* trebuie să ia forma descrierilor relației noastre cu ceva diferit de noi înșine, ci trebuie *doar* să descrie practicile noastre. Teama gânditorilor reprezentaționaliști este aceea că s-ar putea să le lipsească „relația" dorită „cu lumea". Însă Sellars a sugerat că această relație e *inerentă* faptului că acestea sunt practicile *noastre* – practicile ființelor umane vii reale angajate în interacțiuni cauzale cu restul naturii.

Pretenția că referința la practicile oamenilor vii reali este singura justificare filosofică pe care ne-am putea-o dori pentru orice și singura apărare de care avem nevoie împotriva scepticului este esențială și pentru strategia filosofică a lui Davidson. Pentru a evidenția acest lucru permiteți-mi să ocolesc puțin, citând niște critici aprinse aduse lui Davidson de către unul dintre cei mai fervenți critici reprezentaționaliști ai săi. Jonathan Bennett a afirmat că Davidson nu e în stare sau nu vrea să îndeplinească ceea ce Bennett consideră a fi „sarcina filosofului" – și anume, „să ia aspectele afectuoase, familiare ale condiției umane și să le analizeze la rece și cu ochii străinului"[13].

Ceea ce-l irită cel mai mult pe Bennett este obiceiul lui Davidson de a se purta ca și cum Grice ar fi trăit degeaba, ca și cum n-ar exista nevoia de a pune întrebarea ce face ca un limbaj să fie limbaj, ca și cum „s-ar putea baza doar pe premisa că *vorbește un limbaj*", fără a supune această premisă „nici unui tip

[12] *Science, Perception and Reality*, p. 56, sublinierea adăugată.
[13] „Critical Notice" în *Inquiries into Truth and Interpretation*, *Mind*, p. 619.

de explicație sau de cercetare analitică". În continuare, Bennett afirmă că „Cu o singură excepție ciudată... el [Davidson] nu ne spune nimic despre ce înseamnă ca un sistem comportamental să fie un limbaj sau ca un sunet ori o mișcare să fie (un *token* pentru) o propoziție". Iar apoi că: „Davidson pare dispus să accepte acest concept pe încredere, ca pe ceva ale cărui instanțe ne sunt date fără a mai fi nevoie de un travaliu filosofic"[14].

Ciudata excepție pe care o menționează Bennett este afirmația lui Davidson potrivit căreia convenția T „face uz în mod esențial de noțiunea de traducere într-un limbaj cunoscut"[15]. Davidson susține că, afirmă Bennett în continuare, „conceptul de adevăr al fiecărei persoane introduce un limbaj particular – sau un set redus de limbaje particulare – deoarece *conceptul de adevăr al fiecărei persoane este parțial auto-referențial*". Cred că aici Bennett ajunge la miezul poziției lui Davidson. Dar, așa cum am mai spus, acesta este și miezul poziției lui Sellars. Acești doi teoreticieni ai practicii sociale împărtășesc o dorință de a face ceea ce Bennett consideră a fi ceva fantastic: a „explica ceea ce este *adevărat* prin prisma *limbajului cunoscut*"[16].

Reprezentaționaliștii ca Bennett interpretează drept relații misterioase între uman și non-uman ceea ce teoreticienii practicii sociale ca Sellars și Davidson interpretează drept descrieri eliptice ale practicilor – practici pe care noi, indivizii umani, le-am dezvoltat în timpul interacțiunilor cu lucruri, non-umane. Prin urmare, afirmația lui Davidson că cele mai multe dintre credințele noastre, cele mai multe dintre credințele lui Aristotel și cele mai multe dintre cele ale omului obișnuit de Neanderthal erau adevărate este diagnosticată de Bennett cu termenul de „parohialism nepăsător". El ar spune același lucru și despre descrierea lui Sellars a discursului intențional ca fiind explicat prin elemente deictice auto-referențiale. Căci dacă această descriere este suficientă, atunci noțiunea de „intenție" nu va putea fi explicată fără referire la propriul *nostru* vocabular. Prin urmare,

[14] *Ibid.*, p. 619.
[15] Bennett, p. 626, citând *Inquiries*, p. 194f.
[16] Jonathan Bennett, p. 626.

teoria griceană a actelor de vorbire nu-și va putea îndeplini programul.

Dacă Sellars și Davidson au dreptate atunci când sugerează că explicația filosofică va conduce întotdeauna înapoi la elemente deictice auto-referențiale, atunci ceva este în neregulă cu ideea lui Bennett potrivit căreia filosofii se pot detașa de aspectele afectuoase, familiare ale condiției umane și le pot privi cu ochii străinului. Expresia lui Bennett ajunge la miezul motivelor filosofului reprezentaționalist. Ea ajunge și la miezul încercării cline inițiale de a distinge *nomos* de *physis* – o încercare pe care Heidegger o leagă de începuturile unei *Seinsvergessenheit*. Hegel, eroul timpuriu al lui Sellars, a fost pe bună dreptate bănuitor la ideea că filosofii ar putea să se detașeze astfel. Pentru el marea eroare a kantienilor a fost aceea de a fi încercat să considere cunoașterea drept un mediu sau un instrument[17]. El a subliniat că punctul de pornire adecvat pentru filosofie nu este o poziție transcendentală detașată, ci mai degrabă acel moment particular din istoria lumii în care ne aflăm noi înșine. Marea eroare a acestui tip de filosofie neo-kantiană a limbajului reprezentat de Bennett ar putea fi aceea de a crede că putem trata limbajul ca mediu sau ca instrument – că putem *evita* să facem ceea ce Bennett spune pe bună dreptate că face Davidson: „să explicăm ceea ce este *adevărat* prin prisma *limbajului cunoscut*"[18].

Problema dacă există altceva la care să apeleze filosofii, decât la modul în care trăim *noi* acum, la ceea ce facem *noi* acum – ceva aflat dincolo de propriul *nostru* moment neînsemnat din istoria lumii – este controversa hotărâtoare dintre gânditorii

---

[17] G. W. F. Hegel, „Introduction" la *The Phenomenology of Spirit*, trad. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 47. (Versiunea românească în G. W. F. Hegel, „Introducere" la *Fenomenologia Spiritului*, trad. Virgil Bogdan, București, Editura Iris, 1995, p. 52 (n. tr.).): „...și trebuie avut de grijă ca această frică de eroare să nu fie deja eroarea însăși. În fapt, această teamă presupune ceva ca fiind adevăr, și își sprijină scrupulele și consecințele pe acest ceva, care el însuși ar trebui în prealabil examinat dacă este adevăr. Ea presupune, anume, *reprezentări* despre *cunoaștere* ca fiind un *instrument* sau *mediu* și presupune o *deosebire a noastră de această cunoaștere*".

[18] Bennett, p. 262.

reprezentaționaliști și filosofii practicii sociale a limbajului. Mai general, este controversa hotărâtoare dintre o abordare a filosofiei care ia drept bun ceea ce Rosenberg numește „Mitul Minții Separate" și una care presupune că ceva îi este dat, într-adevăr, filosofului – și anume, propriul său *know-how* lingvistic sau, mai general, propriile sale modele de raționament practic, modurile în care comunitatea lui face față lumii. Alternativa la această presupoziție pare a fi aceea că ceea ce i-a fost dat este un dar din ceruri numit „claritatea gândirii" sau „tehnici analitice puternice" sau „distanță critică" – o abilitate trimisă din ceruri de a-și elibera mintea de practicile comunității sale, de a se întoarce de la *nomos* către *physis*.

Cam atât despre ceea ce mi se pare a fi miezul comun lui Davidson și Sellars, și sursa ironiei cu care sunt întâmpinate concepțiile ambilor de către reprezentaționaliști. Acum permiteți-mi să revin la diferențele dintre modurile proprii în care fiecare tratează noțiunea de adevăr. Am spus mai devreme că Sellars a încercat să alunge blestemul de la identificarea sa deweyană a adevărului cu asertibilitatea, în primul rând prin distincția dintre utilizarea de către Omniscientul Jones a sistemului nostru conceptual (CSO) și cea a lui Smith cel limitat și, în al doilea rând, dintre CSO și o succesiune de CS_i care duc la limita CS. Acest sistem conceptual limită, CSP, este schema conceptuală folosită de vorbitorii peirceeni la finalul ideal al cercetării. Prin aceste distincții, el speră să recunoască ideea scepticului potrivit căreia s-ar putea să înțelegem totul greșit, dar să susțină în același timp că „adevărat" nu numește o relație cuvânt-lume. Din contră, modalitatea lui Davidson de a răspunde scepticilor este mult mai rapidă și mai necinstită. Ea este rezumată în următorul pasaj:

> Pentru a se putea îndoi și întreba cu privire la proveniența credințelor sale, un agent trebuie să știe ce este credința. Asta aduce cu sine conceptul de adevăr obiectiv, căci noțiunea de credință este noțiunea de stare care poate sau nu să fie în acord cu realitatea. Dar credințele sunt identificate, direct și indirect, și prin cauzele lor. Ceea ce un interpret

> omniscient știe, un interpret falibil surprinde suficient de corect dacă înțelege un vorbitor, și acesta este tocmai complicatul adevăr cauzal care face din noi credincioșii care suntem și fixează conținutul credințelor noastre. Agentul nu trebuie decât să mediteze asupra a ceea ce este o credință pentru a considera că cele mai multe dintre credințele lui elementare sunt adevărate, iar dintre credințele sale, cele mai sigure și care sunt coerente cu corpul principal al credințelor sale sunt cele mai apte să fie adevărate[19].

Observați în acest pasaj afirmația că tot ceea ce omnisciența ar putea ști despre relația noastră cu lumea este „complicatul adevăr cauzal care face din noi credincioșii care suntem". Ceea ce vrea Davidson să spună este că ajungând la cunoașterea *acestui* adevăr, omniscienta va fi în mod automat capabilă să traducă rostirile noastre și să le recunoască pe cele mai multe dintre ele drept adevăruri. Dacă avem în minte distincțiile lui Sellars, putem fi tentați să ne întrebăm dacă Omniscienta în discuție este doar Omniscientul Jones folosind CSO sau mai degrabă Omniscientul Jones în cea mai bună formă a sa, folosind CSP. Răspunsul lui Davidson este că pur și simplu nu contează. Pentru el, diferența dintre CSO și CSP este nesemnificativă din punct de vedere filosofic. Davidson și Sellars sunt de acord că legăturile *cauzale*, non-intenționale, non-reprezentaționale dintre noi și restul universului sunt cele care ne dovedesc că viața nu e doar un vis, că credințele noastre sunt în legătură cu realitatea. Dar Sellars crede că e nevoie de mult timp (tot drumul până la finalul cercetării) pentru ca aceste legături cauzale să ne modeleze într-o formă corespunzătoare și că între timp s-ar putea să vorbim despre ceva ce nu există. Dimpotrivă, Davidson consideră că ele ne-au modelat deja în forma relevantă, de îndată ce au făcut din noi utilizatori de limbaj.

Sellars consideră că animiștii primitivi și aristotelicienii au făcut uz de expresii care nu aveau drept referință entități din lume și că același lucru poate fi valabil și în cazul *nostru*, cei

[19] Davidson, „A Coherence Theory...", pp. 318-319.

care n-am ajuns încă la CSP. Pe când Davidson consideră că toată lumea vorbit întotdeauna despre lucruri în mare măsură reale și a făcut afirmații în mare măsură adevărate. Singura diferență dintre animiștii primitivi și noi, sau dintre noi și extratereștri, este că ultimii veniți pot să facă unele afirmații adevărate în plus pe care strămoșii lor n-au știut cum să le facă (și să evite câteva neadevăruri). Însă aceste puține afirmații în plus – diferența dintre nimfele pădurii și microbiologie sau dintre microbiologia noastră și succesoarea ei în știința extraterestră unificată – sunt doar glazura de pe tort. Exista deja o cantitate masivă de credințe adevărate și de alegeri reușite atunci când primul om de Neanderthal a devenit metalingvistic și a găsit unele cuvinte în care să-i explice tovarășului său că una dintre credințele sale era falsă. Căci omul de Neanderthal a trăit în aceeași lume în care trăiește utilizatorul omniscient de CSP și aceleași forțe cauzale care au făcut comportamentul său lingvistic și al tovarășului său să constea în aserțiuni adevărate vor determina un utilizator omniscient să spună în mare ceea ce a spus cel dintâi. Complicata poveste cauzală despre cum s-a întâmplat asta decurge aproximativ la fel, indiferent dacă e povestită în neanderthaliană, în newtoniană sau în peirceană; atâta doar că detaliile devin puțin mai complicate cu fiecare stadiu succesiv.

Diferența dintre Sellars și Davidson dublează o diferență între Sellars și Rosenberg sau, mai precis, între Sellars și Rosenberg din perioada timpurie pe de-o parte și Rosenberg din perioada mai târzie, pe de altă parte. În prima carte, *Linguistic Representation*, Rosenberg a luat capitolul 5 al cărții *Science and Metaphysics* la valoarea sa nominală și a dezvoltat o descriere a izomorfismelor proto-corelaționale, Jumblese et al. La acea vreme el voia să păstreze noțiunea lui Sellars de „adevăr unic despre lume" – cel spus potrivit regulilor semantice ale CSP. Dar în cea de-a doua carte a sa, *One World and Our Knowledge of It*, din care am citat mai devreme pasajul despre „inutilitatea" noțiunii de „descriere corectă", el abandonează ideea de „adevăr unic" și se decide asupra celei de „lume unică". El afirmă acum că ideea potrivit căreia faptul că „o schemă

conceptuală succesoare este mult mai aproape de corectitudinea (absolută) decât predecesoarea ei *constă* în adoptarea sau îmbrățișarea sa ca succesoare garantată sau justificată"[20]. Această propoziție blochează posibilitatea „realismului metafizic" sceptic ce fusese lăsată deschisă atât în *Science and Metaphysics*, cât și în *Linguistic Representation*. Aceste cărți făcuseră din descriere o problemă de relații factuale cauzal independente de practicile sociale: deci ele au lăsat deschisă posibilitatea ca scheme succesive să prezică din ce în ce mai bine, descriind din ce în ce mai rău. Rosenberg din perioada târzie exclude această posibilitate. Căci el a făcut ca „descrierile mai corecte decât" să însemne ceva de genul „acceptate (din motive întemeiate, într-o situație comunicațională relativ liberă de dominație) mai târziu decât".

Singura diferență importantă dintre această descriere rosenbergiană din perioada târzie și cea a lui Davidson este rămășița de scientism pe care Rosenberg o împărtășește cu Sellars, și de care Davidson s-a eliberat. Acest scientism îi determină pe Sellars și Rosenberg să ia în serios noțiunea de „schemă conceptuală", iar absența lui îi permite lui Davidson să o trateze cu dispreț. În acest sens, scientismul este presupoziția potrivit căreia de fiecare dată când știința realizează un progres, filosofia trebuie să redescrie înfățișarea întregului univers. Scientiștii consideră că orice nouă descoperire la nivel microstructural aruncă îndoiala asupra „realității" macro-structurale manifeste și asupra oricăror structuri intermediare care ar putea surveni. Dacă luăm în serios această afirmație, s-ar putea să ne simțim prinși între instrumentalismul lui van Fraassen și realismul lui Sellars. Dacă, asemeni lui Davidson, nu o luăm în serios, atunci pur și simplu nu ne vom întreba care din cele două mese ale lui Eddington este reală și vom fi uimiți de diferența dintre credința bine definită a lui van Fraassen în mese și atitudinea lui mai experimentală față de electroni[21]. Vom con-

[20] *One World and Our Knowledge of It*, p. 117.

[21] Despre dizolvarea controversei dintre Sellars și van Fraassen, vezi Gary Gutting, „Scientific Realism vs. Constructive Empiricism: A Dialogue", în *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*, ed. Paul M. Churchland și Clifford A. Hooker. Chicago, Univ. of Chicago Press. 1985.

sidera (împreună cu Bain și Peirce) credințele drept reguli de acțiune și nu drept elemente într-un sistem reprezentațional și vom spune că e bine să avem o mulțime de seturi diferite de reguli pentru a ne ocupa de mese – în vederea pregătirii noastre pentru contextele variate în care le-am putea întâlni (în sufragerie, sub microscop etc.). Vom fi, asemeni lui Austin, cu obstinație oxonieni în ceea ce privește cuvântul „real", capabili să îl mânuim când distingem diamantele reale de imitații și frișca reală de produsele sintetizate artificial, dar nu și când distingem calitățile primare de cele secundare.

Scientismul poate fi conceput într-un sens relevant ca întorcându-se la cea de-a doua distincție. Filosofi ca Locke au crezut că au auzit de la Newton și Boyle limbajul pe care Platon și Sf. Paul speraseră să-l audă dincolo de mormânt limbajul care specifica clar și distinct acel ceva despre care vorbiserăm înainte indirect și confuz. În secolul nostru, cititorii entuziaști ai *Enciclopediei Științelor Unite* au sperat că acel limbaj era acum la vedere. Prin urmare, ei au păstrat problematica reprezentaționalistă a filosofiei moderne inițiate de Locke, distingând între ideile care semănau și cele care nu semănau cu obiectele lor[22]. Sellars consideră că trebuie să luăm această problematică în serios și că putem folosi rezultatele filosofiei practicii sociale a limbajului pentru a răspunde la întrebări puse de filosofia reprezentaționalistă a limbajului. Asemeni lui Heidegger din perioada timpurie, el crede că putem turna vin nou în sticle vechi și putem scrie într-un mod care să continue tradiția filosofică – că putem combina ceea ce Brandom numește „pragmatismul privitor la autoritate" cu ceva de genul ontologiei tradiționale. Teoreticienii mai radicali ai practicii sociale, precum Derrida și

[22] Să observăm că apărătorii recenți ai distincției calitate primară – calitate secundară, cum ar fi Thomas Nagel și Bernard Williams, se alătură lui Bennett în credința că este posibil, și pentru unele scopuri chiar util, să ieșim în afara aspectelor afectuoase și familiare ale condiției umane și să le privim cu ochiul străinului. De aceea afirmă Nagel că o concepție complet wittgensteiniană a practicii sociale despre limbaj este incompatibilă cu realismul. (Vezi Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 106.)

Davidson, cred că nu se poate face o asemenea combinaţie şi că încercările de a face acest lucru înseamnă a aluneca înapoi[23]. Deşi înclinaţiile mele sunt evident către radicalism, nu am încercat să adjudec controversa dintre dizolvarea rapidă şi necinstită de către Davidson a problematicii tradiţionale şi încercarea lui Sellars de a ajunge la o *via media* fericită. Am încercat doar să analizez mai pătrunzător această controversă.

[23] Pentru convergenţa dintre Davidson şi Derrida, vezi Samuel Wheeler, „Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson" în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1986, pp. 477-494.

Zgomote nefamiliare: Hesse şi Davidson despre metaforă

„Vorbim despre un lucru ca fiind asemeni altui lucru, când de fapt ceea ce ne chinuim să facem este să descriem ceva care nu seamănă cu nimic pe lumea asta."

Vladimir Nabokov

Filosofi ai ştiinţei precum Mary Hesse ne-au ajutat să realizăm că metafora este esenţială pentru progresul ştiinţific. Această realizare a încurajat-o pe Hesse şi pe alţii să argumenteze în favoarea „pretenţiilor cognitive ale metaforei"[1]. Ea este preocupată să confere propoziţiilor metaforice adevăr şi referinţă – să găsească lumi despre care acestea să fie; „lumi simbolice imaginare care să aibă alte legături cu realitatea naturală decât cele cu scop predictiv... utopii, expozeuri ficţionale ale trăsăturilor morale ale acestei lumi cu ajutorul caricaturii şi al altor mijloace şi tot felul de mituri simbolice ale înţelegerii noastre asupra naturii, societăţii şi zeilor"[2]. Asemeni multor altor filosofi ai acestui secol (ca de exemplu, Cassirer, Whitehead, Heidegger, Gadamer, Habermas, Goodman, Putnam) ea consideră că atenţia exagerată acordată ştiinţelor naturii a deformat filosofia modernă. Urmându-l pe Habermas, Hesse consideră cunoaşterea ca fiind mai vastă decât satisfacerea „interesului" nostru „tehnic", şi extinzându-se la „interesul practic al comunicării personale şi la interesul emancipativ al criticii ideologiei". În discursul care satisface aceste interese, spune Hesse, „metafora

[1] Acesta este titlul articolului lui Hesse din *Metaphor and Religion*, ed. J.P. Van Noppen, Brussells, 1984.

[2] Hesse, *op. cit.*, p. 39.

rămâne modul necesar de vorbire"[3]. Prin urmare, ea consideră că metafora „este o provocare radicală pentru filosofia contemporană" și că trebuie să ne „revizuim ontologia și teoria cunoașterii și a adevărului" pentru a face dreptate metaforei ca instrument de cunoaștere[4].

Sunt de acord cu Hesse că atenția exagerată acordată științelor naturii a deformat filosofia, însă nu cred că strategia ei e suficient de radicală pentru a ne permite să corectăm eroarea. Căci unul dintre modurile în care această deformare este evidentă e acela că noi, filosofii, tindem încă să considerăm „cunoașterea" drept cel mai mare compliment pe care îl putem aduce discursului. Noi considerăm „pretențiile cognitive" drept cele mai importante pretenții care pot fi emise pentru un anumit gen de limbaj. Dacă n-am fi atât de preocupați să ridicăm restul discursului la nivelul științei, n-am fi nici atât de preocupați să extindem întreținerea unor termeni ca „adevăr", „se referă la o lume" și „înțeles" pentru a-i face aplicabili metaforei.

Pentru a corecta eroarea tradiției, pentru a ne ajuta să considerăm știința naturii un simplu instrument în vederea predicției și controlului mai degrabă decât un domeniu al culturii care stabilește standarde, trebuie să restrângem aplicabilitatea acestor termeni semantici. Trebuie să înțelegem că aplicabilitatea unor astfel de termeni nu este măsura importanței culturale a unei utilizări a limbajului, ci doar a gradului în care utilizarea limbajului poate fi prezisă și controlată pe baza teoriilor disponibile și larg împărtășite în prezent. Ar trebui să considerăm că noțiunile semantice sunt aplicabile doar utilizărilor familiare și relativ neinteresante ale cuvintelor, iar „cunoașterea" așa cum au considerat-o pozitiviștii: restrânsă la utilizări familiare și relativ neinteresante ale limbajului, la discursuri pentru care există proceduri general acceptate de fixare a credințelor. Ar trebui mai degrabă să găsim alte complimente pentru alte tipuri de discurs și nu să încercăm să „extindem" noțiunile semantice sau cele epistemice.

În particular, ar trebui mai degrabă să-l urmăm pe Davidson și nu (așa cum face Hesse) pe Black pentru o descriere a

[3] *Ibid.*, p. 40.
[4] Vezi *ibid.*, p. 41.

metaforei. Căci, plasând metafora în afara graniţelor semanticii, insistând că o propoziţie metaforică nu are nici un alt înţeles decât cel literal, Davidson ne permite să considerăm metaforele după modelul evenimentelor nefamiliare din lumea naturală – drept *cauze* ale schimbării credinţelor şi dorinţelor – şi nu după cel al *reprezentărilor* unor lumi nefamiliare, lumi care sunt mai degrabă „simbolice" decât „naturale". El ne permite să înţelegem metaforele care fac posibile noi teorii ştiinţifice drept cauze ale abilităţii noastre de a cunoaşte mai multe despre lume, şi nu drept expresii ale unei astfel de cunoaşteri. Prin urmare, el ne permite să considerăm alte metafore drept cauze ale abilităţii noastre de a face o mulţime de alte lucruri – ca de exemplu, să fim oameni mai sofisticaţi şi mai interesanţi, să ne emancipăm faţă de tradiţie, să transvaluăm valorile noastre, să ne dobândim sau să ne pierdem credinţa religioasă – fără a fi necesar să interpretăm aceste din urmă abilităţi drept funcţii ale unei abilităţi *cognitive* sporite. Iar dintre avantajele concepţiei lui Davidson, şi nu cel mai neînsemnat după cum voi încerca să argumentez, este acela că ea ne oferă o descriere mai bună a rolului jucat în vieţile noastre de expresiile metaforice care nu sunt propoziţii – frânturi de poezie care ne provoacă fiori pe şira spinării, expresii non-*propoziţionale* care reverberează neîncetat, care schimbă eurile noastre şi modelele noastre de acţiune, fără a ajunge vreodată să exprime credinţe sau dorinţe.

Mulţi au considerat disputa dintre Black şi Davidson drept una falsă. Ambii filosofi insistă asupra faptului că metaforele sunt neparafrazabile şi că au mai mult decât o funcţie ornamentală. Dar Black crede că o apărare a acestor pretenţii necesită noţiunea de „înţeles metaforic" pe când Davidson respinge această idee. Este evident că ei folosesc „înţeles" în moduri diferite şi, astfel, este uşor de bănuit că această dispută e una pur verbală. Dar dacă acordăm importanţa cuvenită afirmaţiilor lui Black potrivit cărora Davidson s-a „fixat" asupra „puterii explicative a simţului comun", descrierea lui neoferindu-ne „nici o înţelegere a modului în care funcţionează metafora"[5], putem să ne dăm seama că

[5] Max Black, „How Metaphors Work: a Reply to Donald Davidson", în *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 189, 191.

ceva important este pus în joc. Aceste aserțiuni dovedesc că Black și Davidson diferă nu numai în ceea ce privește modalitatea în care ei folosesc termenul „înțeles", ci și în ceea ce privește scopurile pe care o teorie a sensului ar trebui să le servească în ce privește rostul și raza de acțiune a semanticii.

Într-adevăr, Davidson s-a „fixat" pe puterea explicativă a simțului comun. Însă asta din cauză că el crede că noțiunile semantice ca cea de „înțeles" au rol numai în cadrul limitelor destul de înguste (deși schimbătoare) ale comportamentului lingvistic predictibil, obișnuit – limitele care marchează (temporar) întrebuințarea literală a limbajului. Ca să folosim imaginea lui Quine, domeniul înțelesului este o arie „clarificată" relativ mică din jungla utilizării, una ale cărei limite sunt atât extinse, cât și încălcate constant[6]. A spune asemeni lui Davidson că „metafora aparține exclusiv domeniului utilizării"[7] înseamnă pur și simplu a spune că datorită faptului că metaforele (cât sunt încă vii) sunt neparafrazabile, rămân în afara ariei clarificate. Din contră, dacă considerăm înțelesul și întrebuințarea coextensive, vom fi înclinați să adoptăm ceea ce Hesse numește o „concepție de tip rețea despre limbaj" – una potrivit căreia, așa cum spune ea, „întrebuințarea unui predicat într-o nouă situație schimbă în principiu, oricât de puțin, sensul fiecărui cuvânt și propoziții din limbaj"[8].

Rezistența lui Davidson la această concepție de tip „rețea" poate fi exprimată printr-o analogie cu dinamica. În cazul efectelor gravitaționale ale mișcărilor particulelor foarte mici și îndepărtate (un fenomen cu care Hesse compară procesul insesizabil, dar continuu, al schimbării înțelesului), fizicienii trebuie pur și simplu să neglijeze perturbările insesizabile și să se concentreze

---

[6] Vezi W. O. Quine, „A Postscript on Metaphor", în *On Metaphor*, ed. Sacks, citată mai sus, p. 160: „Metafora, sau ceva asemănător, guvernează atât extinderea limbajului, cât și achiziționarea lui de către noi. Rafinările ulterioare fac parte mai degrabă din însuși discursul cognitiv, în culmea literalității sale. Zonele interioare cizelate ale științelor sunt spații deschise în jungla tropicală, create prin eliminarea tropilor".

[7] Donald Davidson, „What Metaphors Mean", *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 247.

[8] Mary Hesse, *op. cit.*, p. 31.

asupra regularităților relativ evidente și durabile. La fel stau lucrurile și în cazul studiului utilizării limbajului. Limitele curente ale acestor regularități fixează limitele curente ale ariei clarificate numită „înțeles"[9]. Prin urmare, acolo unde se sfârșește „puterea explicativă a simțului comun", se sfârșește și semantica.

Dacă cineva are, asemeni lui Black și Hesse, o concepție diferită despre limitele semanticii și ale explicației filosofice, asta se datorează probabil concepției sale diferite despre întinderea filosofiei. Abordarea metafilosofică a lui Davidson diferă de a lor, așa cum abordarea metaștiințifică a dinamicii de către Newton era diferită de cea a lui Leibniz; una este o abordare care descrie regularitățile fără a se aventura în ipoteze despre forțele fundamentale aflate în lucru, în timp ce cealaltă încearcă să înainteze în direcția a ceea ce Leibniz a numit „metafizică". Revendicarea de către Hesse a unei noi ontologii și prețuirea lui Ricoeur ca fiind unicul teoretician al metaforei care „recunoaște o întemeiere ontologică a metaforei, diferită de cea naturalistă"[10], sunt indicii ale acestei diferențe.

Nevoia de a înainta într-o direcție metafizică mai mult decât este dispus Davidson este resimțită și de Michael Dummett, care neagă faptul că sarcina filosofului limbajului a fost îndeplinită în momentul în care am descris procesul de construire a manualelor de traducere și am expus modurile în care putem prezice (și

---

[9] Akeel Bilgrami exprimă această chestiune după cum urmează: „N-ar trebui să rămânem cu impresia că studiul înțelesului nu înseamnă altceva decât o specificare a aserțiunilor (sau a altor acte de vorbire) în vederea cărora putem folosi diferite propoziții. Dacă am avea această impresie, atunci simplul fapt că o propoziție poate fi folosită pentru a produce, în contexte diferite, un număr oarecare de aserțiuni, ar amenința posibilitatea de a teoretiza sistematic despre înțeles... Înțelesul lingvistic este un miez *teoretic* indispensabil în explicarea utilizării de către noi a limbajului – și astfel, în mod nesurprinzător, manifest în această explicare... Scopul metodei interpretării radicale este acela de a distila sau abstrage acest miez teoretic din comportamentul consimțit al unui agent (printr-o combinație între observarea lumii înconjurătoare a agentului și aplicarea constrângerii toleranței)". („Meaning, Holism and Use", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 120-121).

[10] Mary Hesse, *op. cit.*, p. 38.

într-o oarecare măsură controla) comportamentul lingvistic. Astfel, când Davidson afirmă că „abilitatea de a comunica prin vorbire constă în abilitatea de a ne face înțeleși și de a înțelege" și că această abilitate nu necesită o „gramatică sau reguli împărtășite" sau „o mașină de interpretat portabilă programată să tălmăccască înțelesul unei rostiri arbitrare", Dummett sugerează că acest lucru este adevărat numai în cazul trăsăturilor idiosincratice ale idiolectelor[11]. Atunci când Davidson spune că „ar trebui să renunțăm la încercarea de a ne lămuri cum comunicăm recurgând la convenții"[12], Dummett replică următoarele: „Convențiile, indiferent că sunt predate în mod expres sau că sunt dobândite treptat, sunt cele ce constituie o practică socială: a respinge rolul convenției înseamnă a nega faptul că limbajul este în acest sens o practică"[13].

Acest schimb evidențiază faptul că, în timp ce Davidson se mulțumește cu o viziune exterioară, cu descoperirea acelui tip de regularități comportamentale de care ar fi interesat un interpret radical, Dummett vrea să ocupe o poziție în interiorul vorbitorului sau a comunității vorbitorului. El vrea să descopere regulile sau convențiile care formează programul unei mașini interpretative. Căci Dummett crede că numai dacă putem găsi așa ceva putem „clarifica înțelesul"[14]. El crede de asemenea că dacă îl urmăm pe Davidson în abandonarea noțiunii de „limbaj", atunci „teoriile noastre ale sensului vor rămâne fără subiect"[15]. Din contră, Davidson consideră că nu există nimic numit „înțeles" a cărui natură să fie misterioasă și că filosofia limbajului nu trebuie să ofere teorii despre natura unui astfel de lucru misterios așa cum nici *Principia* lui Newton n-a trebuit să ofere o teorie despre natura gravității. Nu gravitația era subiectul acestei cărți, ci mai degrabă diferitele mișcări regulate: înțelesul nu este

---

[11] Michael Dummett, „A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking" în *Truth and Interpretation*, ed. LePore, p. 474.

[12] Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth and Interpretation*, ed. LePore, citat mai sus, pp. 445-446.

[13] Michael Dummett, *op. cit.*, p. 474.

[14] Michael Dummett, *op. cit.*, p. 464.

[15] Michael Dummett, *op. cit.*, p. 469.

subiectul unei teorii-T a unui interpret radical sau a filosofiei limbajului, ci mai degrabă comportament.

Cu siguranță, comportamentul în discuție este în mod tipic, dar nu necesar, un comportament suficient de familiar pentru un număr mare de oameni, ca să le poată oferi acestora un mod de a trata unele noțiuni precum cea de „corectitudine", „regulă" și „practică socială"[16]. Însă utilitatea unor astfel de noțiuni normative într-o comunitate, pentru controlarea și schimbarea comportamentului lingvistic al membrilor săi, este independentă de utilitatea manualelor de traducere pentru prezicerea acestui comportament. Numai atunci când vor exista suficiente regularități pentru care să se aplice noțiunile normative ale insider-ului vor exista suficiente și pentru aplicarea noțiunilor interpretative, semantice ale outsider-ului. Dar această coextensivitate nu înseamnă că primele noțiuni „le întemeiază" sau „le explică" sau „le completează" pe cele din urmă sau că cele două seturi de noțiuni sunt relevante unul pentru altul în vreun alt fel. Prin urmare, Davidson consideră că travaliul filosofului limbajului se sfârșește atunci când cel de-al doilea set de noțiuni este explicat cu referire la procedurile interpretului radical[17].

---

[16] Vezi Ian Hacking, „The Parody of Conversation", în *Truth and Interpretation*, ed. LePore, p. 458, pentru sugestia că putem vorbi de corectitudine atunci când o mulțime de oameni (nu numai doi) dau dovadă de aceleași regularități în comportament. Cred că Davidson n-ar avea nici o dificultate în a accepta acest argument al limbajului „anti-privat" – de vreme ce el lasă deschisă posibilitatea de a înțelege (traduce) zgomotele făcute în mod normal de către o singură persoană și ne privează doar de posibilitatea de a spune că această persoană a folosit corect sau incorect un limbaj.

[17] Am dezvoltat această noțiune de viziune „exterioară" a lingvistului de teren și opoziția dintre programul lui Davidson și cel al lui Dummett în „Pragmatismul, Davidson și adevărul" în acest volum. Potrivit descrierii mele, Davidson nu consideră că e necesar să completeze o teorie-T a limbajului cu ceea ce Dummett numește „principii de legătură", principii care „fac conexiunea între noțiunile teoretice și ceea ce spune și face vorbitorul limbajului". (Michael Dummett, *op. cit.*, p. 467.) La p. 475, Dummett ne spune că aceste principii de legătură „vor fi foarte complexe de vreme ce trebuie să descrie o practică socială foarte complexă: ele se vor ocupa, printre alte lucruri, de diviziunea muncii lingvistice, de sursele, de obicei greșit definite, ale autorității lingvistice, de diferitele moduri de vorbire și de relațiile dintre

Numai dacă suntem de acord cu Dummett că ceea ce face posibilă înțelegerea este ceva de genul unei mașini de interpretare portabilă, vom fi înclinați să considerăm că întrebarea lui Black „cum funcționează metafora?" este una bună. Mai precis, numai atunci vom presupune că există ceva numit „stăpânirea unui limbaj" care include o abilitate de a „înțelege mesajul" utilizărilor metaforice ale unor porțiuni din acest limbaj. Invers, numai dacă credem că există ceva de genul „mesajului" unei astfel de utilizări vom fi înclinați să credem că abilitatea noastră de a înțelege o metaforă este rezultatul funcționării unei astfel de mașini. Căci numai dacă am situat deja utilizările neregulate și impredictibile ale limbajului în raza de acțiune a unor noțiuni ca „stăpânirea limbajului", vom considera reacțiile la metafore ca fiind dictate de reguli, de convenții sau de programul unei mașini de interpretare. Numai atunci vom considera că întrebarea „Cum funcționează metaforele?" este mai bună decât „Care este natura imprevizibilului?" sau „Cum funcționează surprizele?"

Dacă nu știți engleză, cu siguranță nu veți desprinde nici o utilizare din metafore de genul „Man is a wolf" sau „Metaphor is the dreamwork of language". Reacția voastră la aceste metafore va fi la fel de limitată ca reacția la orice alt zgomot care vă este complet nefamiliar. Însă una este a spune că abilitatea de a înțelege înțelesul literal al unei propoziții englezești este necesară cauzal pentru a desprinde o utilizare metaforică a acesteia și alta a spune că această abilitate garantează faptul că veți proceda astfel. Dacă Davidson are dreptate, *nimic* n-ar putea garanta acest lucru. Potrivit concepției lui Davidson, diferența dintre utilizarea literală și cea metaforică a unei propoziții englezești este tocmai faptul că „a ști engleză" (adică a împărtăși teoria curentă despre cum să mânuim comportamentul lingvistic al vorbitorilor de engleză) este suficient pentru a o înțelege pe cea

---

limba-mamă și diferitele dialecte și argouri". Nu îmi este clar cum pot furniza aceste descrieri un criteriu de corectitudine pentru o teorie a înțelesului (în sensul lui Davidson), așa cum afirmă Dummett la p. 467. Dar se pare că, spre deosebire de Davidson, Dummett crede că există un tip de criteriu pentru corectitudinea unui manual de traducere, altul decât acela care ne oferă ceea ce Quine numește abilitatea de a „discuta prietenește cu indigenii".

dintâi. Tocmai de aceea o numim utilizarea „literală". Însă nici un lucru existent anterior ocurenței metaforei nu este suficient pentru a înțelege întrebuințarea metaforică. Tocmai de aceea o numim „metaforică". Dacă „a înțelege" sau „a interpreta" înseamnă „a încadra într-o schemă anterioară", atunci metaforele nu pot fi înțelese sau interpretate. Dar dacă extindem aceste două noțiuni pentru a însemna ceva de genul „a face uz de" sau „a face față la", atunci putem spune că ajungem să înțelegem metaforele așa cum ajungem să înțelegem anomaliile fenomenelor naturale. Facem asta revizuindu-ne teoriile astfel încât să le potrivim noului material. Interpretăm metaforele în același sens în care interpretăm astfel de anomalii – căutând posibile revizuiri ale teoriilor noastre care să ne ajute să facem față surprizelor[18].

Cu diferite ocazii, Davidson face afirmații ce par să susțină concepția potrivit căreia metaforele au un „conținut cognitiv". De exemplu: „Adesea, metaforele ne fac să observăm aspecte ale lucrurilor pe care înainte nu le-am observat; fără îndoială, ele ne supun atenției analogii și similarități surprinzătoare..."[19]. Dar observați că același lucru poate fi spus și despre fenomenele non-lingvistice anormale ca ornitorincii și pulsarii. Acestea din urmă nu ne *spun* (literal) nimic, dar ne fac să observăm unele lucruri și să începem să căutăm analogii și similitudini. Ele nu au un conținut cognitiv, dar sunt responsabile pentru o mulțime de cunoștințe. Căci dacă n-ar fi apărut, n-am fi fost determinați

---

[18] Vezi eseul lui Davidson „A Nice Derangement of Epitaphs" pentru o paralelă între metafore și malapropisme. Vezi de asemenea „Texte și mase amorfe" din acest volum, pentru unele sugestii despre cum să evităm distincțiile diltheyene între surprize lingvistice și surprize non-lingvistice. Hesse a comentat această ultimă lucrare în „Texts Without Types and Lumps Without Laws", în *New Literary History*, XVII (1985), pp. 31-48. În lucrarea ei îl interpretează pe Davidson ca „reductionist" în ceea ce privește metafora. Descrierea mea a concepției lui Davidson despre metaforă în prezenta lucrare este o replică implicită la unele dintre criticile pe care i le aduce Hesse.

[19] Donald Davidson „What Metaphors Mean", p. 261. Davidson merge mai departe și spune că metaforele „furnizează un tip de lentile sau grile prin care noi privim fenomenul relevant". Mărturisesc că nu văd cum aș putea folosi metaforele „lentilelor" și ale „filtrului" ale lui Black astfel încât să se potrivească cu metaforele lui Davidson. prin urmare înclin să afirm că în acest pasaj Davidson cedează prea mult opoziției.

să formulăm și să folosim anumite propoziții care au un astfel de conținut. Precum cu ornitorincii, la fel și cu metaforele. Singura diferență importantă este aceea că ornitorincul nu ajunge el *însuși* să exprime un adevăr literal, pe când același șir de cuvinte care odată formau o expresie metaforică poate, dacă metafora moare în literalitate, să ajungă să transmită un astfel de adevăr. Nu trebuie să omorâm ornitorincul pentru a obține o teorie satisfăcătoare despre modul în care funcționează, dar trebuie să omorâm o metaforă pentru a obține o teorie satisfăcătoare despre modul în care *ea* funcționează. Căci o astfel de teorie ne va oferi o parafrază larg acceptată, iar o metaforă pentru care o astfel de parafrază este disponibilă la scară largă este tocmai ceea ce înțelegem printr-o metaforă moartă.

Îl interpretez pe Davidson ca spunând că pozitiviștii erau pe drumul cel bun atât atunci când au afirmat că înțelesul și conținutul cognitiv sunt coextensive, cât și atunci când au privat metafora de conținut cognitiv. Ei au greșit numai atunci când n-au mai adaugat că metaforele erau necesare pentru dobândirea cunoașterii, chiar dacă (în timp ce sunt vii) ele nu exprimă cunoaștere. Dacă această interpretare este corectă, Davidson ar trebui să nege ceea ce afirmă Black: că a spune, de exemplu, „Metafora este opera din vis a limbajului" înseamnă a „exprima o concepție specifică despre metaforă", o „nouă *înțelegere* a ceea ce este metafora", a spune ceva ce cititorul ar putea „înțelege corect sau greșit" etc.[20]. În schimb, el ar trebui să afirme că atunci când a început lucrarea „What Metaphors Mean" cu această metaforă, el a invitat cititorul să ia parte la „un efort creativ"[21]. Așa cum spune chiar el, dacă „renunțăm la ideea că metafora poartă un mesaj", atunci putem vedea că diferitele teorii despre „modul în care funcționează metaforele" nu ne „furnizează o metodă pentru descifrarea unui conținut codat... [ci] ne povestesc (sau încearcă să ne povestească) ceva despre *efectele* pe care le au metaforele asupra noastră"[22]. Davidson ar putea fi întru totul de acord cu pozitiviștii că aceste efecte sunt mai

[20] Vezi Max Black, *op. cit.*, pp. 182-3.
[21] Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 245.
[22] *Ibid.*, p. 261.

degrabă „psihologice" decât „logice". Dar dobândirea cunoașterii este, la urma urmelor, o problemă psihologică.

Unul dintre motivele pentru care este probabil ca filosofi precum Habermas și Hesse – filosofi ce sunt suspicioși la adresa pozitivismului – să fie suspicioși la atacul lui Davidson asupra „tezei potrivit căreia metafora este asociată cu un conținut cognitiv determinat pe care autorul ei dorește să-l transmită"[23], este că acesta pare să confere celor mai înalte culmi ale geniului același statut metafizic ca și loviturilor de trăsnet și cântecelor păsărilor. El le scoate din sfera a ceea ce Grice numește „înțeles non-natural" și le reduce la nivelul de simpli stimuli, de simple evocări. Însă tocmai această suspiciune arată câte presupuneri de fundal împărtășesc Habermas și Hesse cu dușmanii lor pozitiviști. Ei împărtășesc prezumția kantiană că există un tip de ruptură „metafizică" inviolabilă între formal și material, logic și psihologic, non-natural și natural – pe scurt, între ceea ce Davidson numește „schemă și conținut".

Pentru Davidson, ruptura dintre domeniul înțelesului și al conținutului cognitiv (domeniul în care este folositor să vorbim despre norme și intenții) și domeniul simplilor „stimuli" nu este decât ruptura pragmatică și temporară dintre stimuli ale căror ocurențe sunt mai mult sau mai puțin predictibile (pe baza unei teorii anterioare) și stimuli impredictibili – o ruptură a cărei situare se schimbă la fel cum se schimbă teoriile și cum, concomitent, metaforele noi, proaspete, mor în literalitate[24]. Geniul care transcende predictibilul, transcende, prin urmare, cognitivul

---

[23] Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 262.

[24] Naturalismul anti-kantian al lui Davidson este bine exprimat într-un pasaj din „A Nice Derangement of Epitaphs", pp. 445-446: „...am desființat hotarul dintre a ști o limbă și a ne cunoaște drumul nostru în lume în general". Altfel spus, acest hotar se schimbă pe măsură ce metaforele trec de la „lume" înspre „limbaj" – trec de la a fi evocative la clișeizare. Este esențial pentru concepția lui Davidson faptul că metaforele moarte nu sunt metafore, la fel cum este esențial pentru concepția opusă, cea „metafizică", comună lui Black și Searle (și concepției lui Hesse, Mark Johnson și George Lakoff potrivit căreia limbajul este „plin de" metafore), că metaforele moarte contează încă drept metafore. Vezi John Searle, „Metaphor", în *Philosophical Perspectives on Metaphor*, ed. Johnson, p. 225.

și semnificativul. Asta nu e spre discreditarea geniului, ci dacă a cuiva, spre cea a „omului" sceptic „al rațiunii". Căci nici cunoașterea și nici moralitatea nu vor progresa dacă limbajul nu este folosit și în alte scopuri decât acelea de a face mișcări predictibile în jocurile de limbaj folosite pe scară largă în prezent[25]. (Hesse merge prea departe afirmând că metafora este „modul de vorbire obligatoriu" atunci când urmărim, de exemplu, „interesul emancipativ" al lui Habermas. Proza argumentativă simplă poate, în funcție de circumstanțe, să fie la fel de folositoare. Dar este cu siguranță adevărat că noi metafore adecvate au făcut multe pentru programele radicale de emancipare din domeniul moralei și politicii.)

O modalitate de a înțelege de ce vrem să facem o analogie între metaforă și cântecul păsărilor, dacă respingem acea *bête noire* a lui Davidson – concepția schemă-conținut despre sens și cunoaștere – este să observăm că empirismul tradițional a confundat în mod notoriu afirmația potrivit căreia observația senzorială (de exemplu, a cântecului păsărilor) era un stimul pentru cunoaștere cu afirmația că ea *transmitea* cunoașterea. Confuzia în discuție (expusă cel mai complet în lucrarea clasică a lui Sellars „Empiricism and the Philosophy of Mind") era între afirmația că surprinderea unui zgomot nefamiliar, de exemplu, ne *determină* să dobândim credința că era un quetzal în pădure și afirmația că „acesta a transmis informația" că era un quetzal acolo. Sloganul empirist „Nu există nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri" a predicat această confuzie, a predicat ambiguitatea în „sursa cunoașterii" dintre „cauza credinței" și „justificarea credinței".

Aceeași ambiguitate se ivește și în cazul afirmației „metafora este o sursă indispensabilă de cunoaștere". Dacă acceptăm concepția Black-Hesse-Searle potrivit căreia metaforele transmit informații, atunci ele vor putea funcționa drept rațiuni pentru credințe. Din contră, potrivit concepției lui Davidson, metaforele „vii" pot justifica o credință numai în sensul metaforic în care

[25] Davidson discută pe larg această chestiune la finalul eseului său „Paradoxes of Irrationality" în *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim și James Hopkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

putem „justifica" o credință, nu citând o altă credință, ci folosind o non-propoziție pentru a stimula organele de simț ale interlocutorului nostru – sperând să obținem astfel acordul cu privire la o propoziție. (Ca atunci când i-am arăta cuiva o poză doveditoare și am întreba „*Acum* crezi?")

Relația dintre cântecul păsării, imagistica poetică (cântecul de libertate al poetului) și acel tip de utilizare metaforică a propozițiilor dezbătut de Black și Davidson poate fi lămurită dacă luăm în considerare următorul spectru de zgomote nefamiliare:

(1) Un zgomot în pădurea virgină, auzit pentru prima dată și, în cele din urmă, descoperit a fi cântecul unei păsări până atunci necunoscute științei, quetzal-ul.
(2) Prima rostire a unei expresii „imagistice" și „poetice" – de exemplu, „delfinul sfâșiind, dangătul tulburând marea".
(3) Prima utilizare intențională a unei propoziții aparent false sau fără sens – de exemplu, „Ea m-a pus pe jăratec", „Metafora e opera din vis a limbajului", „Omul este un lup", „Nici un om nu este o insulă".
(4) Prima rostire (uimitoare, puternic paradoxală) a unei propoziții care, deși interpretată literal cu referire la o teorie care a antedatat-o, ajunge în cele din urmă să fie luată drept un truism – de exemplu, „Răul nu trage la omul bun", „Iubirea e singura lege", „Pământul se învârte în jurul soarelui", „Nu există un set mai vast", „Cerurile vor răsuna de strigătele negustorilor", „Înțelesul nu determină referința".

Gândiți-vă ce se întâmplă pe măsură ce fiecare dintre aceste zgomote nefamiliare devine din ce în ce mai integrat în practicile noastre, pe măsură ce li se face față din ce în ce mai bine. (1) Ajută la apariția unei taxonomii a faunei Americii Centrale. Cu timpul, strigătul quetzal-ului devine încă una din multele ocazii pentru ca paradisul să se umple de comerț, pe măsură ce spectatorii bogați ai păsării dau buzna. Strigătul păsării nu dobândește niciodată un sens non-natural, dar dobândește un loc în povestirile noastre cauzale despre interacțiunea noastră cu lumea. Întrebarea „Ce înseamnă acel zgomot?" are acum răspunsuri (de exemplu, „Înseamnă că este un quetzal prin preajmă", „Înseamnă că satul nostru va putea intra în industria turismului").

Nici fragmentul lui Yeats – (2) – nu dobândește un sens non-natural. Dar dobândește un loc în practicile oamenilor, nu numai în industria Yeats, ci în viața tuturor celor care și-l amintesc, tuturor celor care sunt obsedați de el. El devine parte din ceea ce astfel de oameni sunt în stare să spună (nu despre dangăte, delfini, mare sau Bizanț, și nici *despre* altceva), dar nu parte din ceea ce ei știu[26]. Astfel, repertoriile lingvistice ale oamenilor sunt extinse, iar viețile și acțiunile lor se schimbă în moduri în care nu pot fi ușor articulate. Însă ei n-au dobândit credințe pe care aceste cuvinte particulare să le exprime. Ei n-ar pretinde că au obținut *informații* de la Yeats. Aparatul cu „filtre" al lui Black – care se presupune că în exemplul său „Omul este un lup" subliniază trăsăturile de lup ale umanității – este irelevant pentru acest tip de fragment non-*propozițional*, un fragment căruia îi lipsește ceea ce Black numește un „subiect primar". Yeats nu e interesat să ne facă să observăm ceva despre mare sau despre orice alt lucru palpabil.

Între (2) și (3) trecem linia ambiguă și fluctuantă dintre sensul natural și sensul non-natural, dintre stimuli și cunoaștere, dintre un zgomot care are un loc într-o rețea cauzală și care are, în plus, un loc într-un model de justificare a credințelor. Sau, mai precis, începem să trecem această linie dacă și când aceste zgomote nefamiliare dobândesc familiaritate și își pierd din

[26] Este un personaj în romanele lui Charles Williams pentru care trăsătura cea mai remarcabilă a universului este versul lui Milton „Și astfel Divinitatea paternă, răspunzând, grăi". Nu că i-ar păsa dacă există sau ar putea exista un astfel de lucru precum o divinitate paternă. Ceea ce contează pentru el este zgomotul însuși. Cu siguranță că zgomotul n-ar fi putut avea acest efect dacă el nu ar fi fost familiarizat cu rolul pe care îl au în limba engleză zgomote ca „patern" și „Divinitate" (și, probabil, cu folosirea unor zgomote similare în latină și germană) și nici dacă n-ar fi fost familiarizat câtuși de puțin cu doctrina creștină. Dar nici fragmentul din sonata lui Vinteuil n-ar fi putut avea vreun efect asupra vieții și acțiunilor naratorului lui Proust, dacă acesta n-ar fi ascultat înainte alte fragmente muzicale de aproximativ același gen. Nu ni s-ar ridica părul în cap, dacă n-am fi trăit viețile pe care le avem, dar asta nu înseamnă că zgomotele care-l fac să se ridice au ceva de genul unui sens non-natural, chiar și atunci când se întâmplă ca aceste zgomote să fie expresii în engleză sau note într-o gamă muzicală.

vitalitate prin aceea că nu sunt doar menţionate (aşa cum a fost fragmentul din Yeats), dar şi utilizate: utilizate în discuţii, citate pentru a justifica credinţe, tratate ca având importanţă într-o practică socială, folosite corect sau incorect.

Diferenţa dintre (3) şi (4) este diferenţa dintre propoziţii metaforice noi şi paradoxuri noi. Acestea două se îmbină una cu alta, însă ele pot fi distinse, ce-i drept imperfect, cu ajutorul întrebării dacă cel care a rostit primul ceea ce pare o remarcă evident falsă poate oferi argumente pentru ceea ce spune. Dacă poate, avem de-a face cu un paradox. Dacă nu poate, este vorba despre o metaforă. Ambele sunt acel tip de zgomote care, la prima auzire, nu au nici un sens. Dar, pe măsură ce metaforele sunt preluate, întrebuinţate şi încep să moară şi pe măsură ce paradoxurile încep să funcţioneze ca şi concluzii, iar mai târziu ca şi premise ale argumentelor, ambele tipuri de zgomote încep să transmită informaţii. Procesul prin care aceste zgomote devin placide, familiare şi neparadoxale este procesul prin care ele trec linia de la „simple" cauze ale credinţelor la raţiuni pentru credinţe.

Trecerea acestei linii nu înseamnă dobândirea unui nou caracter metafizic, ci pur şi simplu procesul de a deveni, printr-o rostire din ce în ce mai predictibilă, descriptibilă într-un mod folositor în limbajul intenţionalist – descriptibilă ca expresie a credinţelor. Pentru ca un zgomot să devină astfel descriptibil trebuie să-şi asume un loc într-un model de justificare a credinţelor. În condiţii favorabile, acest lucru i se poate întâmpla oricărui zgomot; ni-l putem chiar imagina întâmplându-se şi exemplelor pe care le-am dat la (1) şi (2). N-are rost să ne întrebăm ce calitate are zgomotul ce poate determina această dublă descriptibilitate, ca zgomot şi ca limbaj. Dacă ea apare sau nu, depinde de ceea ce se petrece în restul universului şi nu de ceva care zace adânc înăuntrul zgomotului însuşi[27]. Această dublă descriptibi-

[27] Davidson spune:
În explicarea modului în care funcţionează cuvintele într-o metaforă nu ne ajută deloc să postulăm înţelesuri metaforice sau figurative ori tipuri speciale de adevăr poetic sau metaforic. O dată ce înţelegem o metaforă putem numi ceea ce am surprins „adevăr metaforic" şi (până la un punct) putem spune ce este „înţelesul metaforic". Dar a investi pur şi simplu metafora cu acest înţeles

litate (drept cauză şi raţiune, zgomot şi limbaj) nu este determinată de dezvăluirea unui conţinut latent (asemeni unei monade leibnizienc), ci de schimbări impredictibile în relaţiile cauzale cu alte zgomotc (asemeni unui corpuscul newtonian). Dacă ea are loc, putem explica retrospectiv ce trăsături ale zgomotului l-au făcut potrivit pentru acest proces de familiarizare, însă nu există nici o modalitate de a face acest lucru prospectiv. Din motive similare, nu dispunem de nici o modalitate de a deosebi geniile de excentrici sau creativitatea de neguţătoria de paradoxuri inutile sau poezia de bolboroseală înainte de a vedea cum sunt receptate rostirile pe parcursul secolelor. A întreba „cum funcţionează metaforele" e ca şi cum am întreba cum funcţionează geniul. Dacă am fi ştiut asta, geniul ar fi fost superfluu. Dacă am fi ştiut cum funcţionează metaforele ele ar fi fost asemeni iluziilor magicianului: subiecte de amuzament, mai degrabă decât (aşa cum bine spune Hesse că sunt) instrumente indispensabile ale progresului moral şi intelectual[28].

---

este ca şi cum am explica de ce o pilulă ne adoarme spunând că are putere dormitivă.

Aş prefera să spun mai degrabă „o dată ce metafora sau paradoxul încetează să mai pară metaforică respectiv paradoxal" decât „o dată ce înţelegem metafora". O dată ce renunţăm la ideea unui înţeles adânc înrădăcinat în propoziţia metaforică, este mai puţin înşelător să spunem că demetaforizăm simultan propoziţia şi îi dăm o întrebuinţare. Îi atribuim astfel ceva care urmează să fie înţeles – un nou sens *literal*.

Cred că Davidson ar considera discuţia lui Black despre „filtru" (adoptată de Hesse), discuţia lui Goodman despre „schemă" şi discuţia lui Johnson şi Lakoff despre „gestalt" drept tot atâtea explicaţii de tipul „puterii dormitive" a modului în care „funcţionează metaforele" – tot atâtea încercări de a găsi ceva ascuns înăuntrul propoziţiei, opusul a ceva care se află în afara ei, care să justifice trecerea de la un zgomot nefamiliar la un cuvânt familiar într-o practică socială. Dar vezi n. 19 de mai sus.

[28] Michael Levenson şi Samuel Wheeler au adus multe critici foarte valoroase la adresa unei schiţe timpurii a acestei lucrări şi, ca urmare a acestora, am revizuit multe.

PARTEA III

Prioritatea democrației în raport cu filosofia

Când a spus „nu mă afectează cu nimic dacă vecinul meu afirmă că există douăzeci de Dumnezei sau nici un Dumnezeu"[1], Thomas Jefferson a dat tonul politicii liberale americane. Exemplul său a ajutat la impunerea ideii că politica poate fi separată de credințele despre probleme de importanță majoră – că acestea nu sunt esențiale pentru o societate democratică. Asemeni multor altor personalități ale Iluminismului, Jefferson a presupus că o facultate morală comună teistului și ateului tipic este suficientă pentru virtutea civică.

Mulți intelectuali iluminiști au fost dispuși să meargă și mai departe și să spună că, de vreme ce credințele religioase s-au dovedit a fi necesențiale pentru coeziunea politică, ele ar trebui pur și simplu ignorate ca fiind vorbărie goală – sau poate chiar înlocuite (ca în statele marxiste totalitare din secolul al XX-lea) cu un tip de credință politică, explicit seculară, care să formeze conștiința morală a cetățeanului. Jefferson a dat încă o dată tonul, atunci când a refuzat să meargă atât de departe. El a considerat că e suficient să facă din religie un subiect particular, să o considere irelevantă pentru ordinea socială, dar relevantă, și poate chiar esențială, pentru perfecțiunea individuală. Atâta timp cât nu sunt „fanatici", cetățenii unei democrații jeffersoniene își pot permite să fie oricât de religioși sau nereligioși doresc. Adică, ei trebuie să-și abandoneze sau să-și modifice opiniile

[1] Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, în *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A.A. Lipscomb și A.E. Bergh, Washington, D.C., 1905, 2:217.

despre problemele de importanță majoră, opinii care s-ar fi putut ca până atunci să fi dat un sens și un scop vieții lor, dacă aceste opinii au drept consecințe acțiuni publice care nu pot fi justificate celor mai mulți dintre concetățenii lor.

Acest compromis jeffersonian privitor la relația perfecțiunii spirituale cu politica publică are două fațete. Latura sa absolutistă spune că orice ființă umană fără a fi beneficiat de vreo revelație specială, are toate credințele necesare pentru virtutea civică. Aceste credințe izvorăsc dintr-o facultate umană universală, conștiința – a cărei posesie constituie esența umană, specifică fiecărei ființe umane. Aceasta este facultatea care conferă individului uman demnitate și drepturi. Dar mai există și o latură pragmatică. Potrivit acesteia, atunci când individul găsește în conștiința sa credințe relevante pentru politica publică, dar care nu pot fi apărate pe baza unor credințe comune concetățenilor săi, el trebuie să-și sacrifice conștiința pe altarul interesului public.

Tensiunea dintre aceste două laturi poate fi eliminată printr-o teorie filosofică ce identifică adevărul cu posibilitatea de justificare față de omenire în general. Ideea iluministă de „rațiune" întruchipează o astfel de teorie: teoria potrivit căreia există o relație între esența anistorică a sufletului uman și adevărul moral, o relație care garantează că discuția liberă și sinceră va avea drept rezultat un „unic răspuns corect" atât la întrebările morale, cât și la cele științifice[2]. Această teorie ne garantează că o credință morală ce nu poate fi justificată unei mase mari de oameni este „irațională" și, prin urmare, nu poate fi considerată un produs al facultății noastre morale. Ea este mai

[2] În preambulul la Statutul Virginiei pentru libertatea religiei, Jefferson a inclus și o declarație a acestei pretenții biblice familiare (aproximativ în forma în care fusese reafirmată de Milton în *Areopagitica*): „Adevărul e măreț și va triumfa dacă este lăsat liber... el este adversarul corespunzător și suficient al erorii și nu are de ce să se teamă de conflict, în afară de cazul în care, prin intervenția omului, este dezarmat de armele lui naturale, discuția și dezbaterea liberă, căci în rest, erorile încetează să mai fie periculoase atunci când există libertatea de a le contrazice" (*ibid.*, 2:302).

degrabă o „prejudecată", o credință care provine dintr-o altă parte a sufletului decât din „rațiune". Ea nu se împărtășește din sanctitatea conștiinței, căci este produsul unui fel de pseudo-conștiință – ceva a cărui pierdere nu reprezintă un sacrificiu, ci o purificare.

În secolul nostru, justificarea rațională a compromisului iluminist a fost discreditată. Intelectualii contemporani au abandonat presupunerea iluministă că religia, mitul și tradiția s-ar putea opune unei entități anistorice, comune tuturor ființelor umane în calitatea lor de ființe umane. Antropologii și istoricii au estompat distincția dintre raționalitatea înnăscută și produsele aculturației. Filosofi ca Heidegger și Gadamer ne-au oferit modalități de a înțelege ființele umane ca fiind complet istorice. Alți filosofi, cum ar fi Quine și Davidson, au estompat distincția dintre adevărurile permanente ale rațiunii și adevărurile temporare ale realității. Psihanaliza a estompat distincția dintre conștiință și sentimentele de iubire, ură și teamă și, astfel, distincția dintre morală și înțelepciune. Prin urmare, reprezentarea despre eu comună metafizicii cline, teologiei creștine și raționalismului iluminist – imaginea unui centru natural anistoric, centrul demnității umane, înconjurat de o periferie întâmplătoare și neesențială – a fost desființată.

Efectul eradicării acestei reprezentări este ruperea legăturii dintre adevăr și justificabilitate. Această ruptură, la rându-i, dărâmă podul dintre cele două laturi ale compromisului iluminist. Rezultatul este polarizarea teoriei sociale liberale. Dacă rămânem de partea absolutistă, vom vorbi despre „drepturi umane" inalienabile și despre un „unic răspuns corect" la dilemele morale și politice, fără a încerca să întemeiem o astfel de discuție pe o teorie despre natura umană. Vom abandona descrierile metafizice despre ceea ce este un drept, însă cu toate acestea vom continua să susținem că, pretutindeni, în toate epocile și culturile, membrii speciei noastre au avut aceleași drepturi. Dar chiar dacă ne vom îndrepta atenția spre latura pragmatistă și vom considera discuția despre „drepturi" o încercare de a ne bucura de avantajele metafizicii fără a ne însuși responsabilitățile corespunzătoare, vom avea totuși nevoie

de ceva pe baza căruia să distingem între tipul de conștiință individuală pe care îl respectăm și cel pe care îl condamnăm ca fiind „fanatic". Acesta nu poate fi decât ceva relativ local și etnocentric – tradiția unei anumite comunități, consensul unei anumite culturi. Potrivit acestei concepții, ceea ce e considerat rațional sau fanatic este relativ la grupul în fața căruia credem că e necesar să ne justificăm – la corpul de credințe comune care determină referința cuvântului „noi". Astfel, identificarea kantiană cu un eu central transcultural și anistoric este înlocuită printr-o identificare cvasi-hegeliană cu propria comunitate, concepută ca un produs istoric. Pentru teoria socială pragmatistă este pur și simplu irelevant dacă justificarea față de comunitatea cu care noi ne identificăm are drept rezultat adevărul.

Ronald Dworkin și alții care iau în serios noțiunea de „drepturi" umane anistorice constituie exemple pentru primul pol, cel absolutist. John Dewey și, după cum voi argumenta pe scurt, John Rawls servesc drept exemple pentru cel de-al doilea pol. Însă există un al treilea tip de teorie socială – denumit adesea „comunitarianism" – care e mai greu de situat. Pe scurt vorbind, scriitorii etichetați astfel sunt cei care resping atât raționalismul individualist al Iluminismului, cât și ideea de „drepturi", dar care, spre deosebire de pragmatiști, consideră că această respingere aruncă îndoiala asupra instituțiilor și culturii statelor democratice supraviețuitoare. Printre acești teoreticieni se numără Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Roberto Unger din perioada timpurie și mulți alții. Acești scriitori sunt de acord într-o oarecare măsură cu concepția pe care o găsim într-o formă extremă atât la Heidegger, cât și în *Dialectic of Enlightenment* a lui Adorno și Horkheimer. Este vorba despre concepția potrivit căreia instituțiile și cultura liberală fie n-ar trebui, fie nu pot supraviețui colapsului justificării filosofice care le-a fost furnizată de către Iluminism.

Există trei tendințe în comunitarianism care trebuie distinse. În primul rând, prezicerea empirică potrivit căreia nici o societate care renunță cu nepăsarea recomandată de Dewey la ideea de adevăr moral anistoric nu va putea supraviețui. Horkheimer și

Adorno, de exemplu, suspectează că nu putem avea o comunitate morală într-o lume dezvrăjită, deoarece toleranța duce la pragmatism și nu e foarte clar cum am putea împiedica „gândirea pragmatizată în mod nechibzuit" să nu-și piardă „calitatea sa transcendentă și relația sa cu adevărul"[3]. Pentru ei pragmatismul este rezultatul inevitabil al raționalismului iluminist, o filosofie insuficient de puternică pentru a face posibilă comunitatea morală[4]. În al doilea rând, este vorba despre judecata morală potrivit căreia tipul de ființă umană produs de instituțiile și cultura liberală este indezirabil. Pentru MacIntyre, de exemplu, cultura noastră – o cultură, spune el, dominată de „Estetul Bogat, Manager și Terapeut" – este *o reductio ad absurdum* atât a concepțiilor filosofice care au ajutat la crearea ei, cât și a celor care sunt invocate astăzi în apărarea ei. În al treilea rând, există pretenția că instituțiile politice „presupun" o doctrină despre natura ființelor umane și că, spre deosebire de raționalismul iluminist, o asemenea doctrină trebuie să pună în lumină caracterul esențial istoric al eului. Prin urmare, întâlnim scriitori ca Taylor și Sandel afirmând că avem nevoie de o teorie despre eu care să cuprindă sentimentul lui Hegel și Heidegger de istoricitate a acestuia.

Prima afirmație este una clar empirică, sociologico-istorică, despre tipul de liant necesar pentru a uni o comunitate. A doua

---

[3] Max Horkheimer și Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Seasbury Press, 1972, p. xiii.

[4] „Pentru Iluminism, tot ceea ce nu se supune regulii calculului și utilității este suspect. Atâta timp cât el se dezvoltă neperturbat de nici o represiune exterioară, nimic nu-l reține. În timpul acestui proces, el aplică același tratament ideilor de drepturi umane ca și vechilor universalii... Iluminismul este totalitar" (*ibid.*, p. 6). Această linie de gândire este reluată sistematic în descrierile comunitariene ale stării actuale a democrațiilor liberale; vezi, de exemplu, Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler și Steven Tripton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985: „Există un sentiment larg răspândit că promisiunea epocii moderne ne alunecă printre degete. O mișcare de iluminare și eliberare care trebuia să ne fi eliberat de superstiție și tiranie a dus în secolul al XX-lea la o lume în care fanatismul ideologic și opresiunea politică au atins extreme necunoscute până acum în istorie". (p. 277)

este o judecată clar morală potrivit căreia avantajele democrației liberale contemporane sunt depășite de dezavantaje, de caracterul ignobil și sordid al culturii și ființelor umane individuale pe care ea le produce. A treia afirmație, totuși, este cea mai problematică și mai complexă. În cele ce urmează mă voi concentra asupra acestei a treia afirmații mai problematice, urmând ca în final să revin pe scurt la primele două.

Pentru a evalua această a treia afirmație trebuie să răspundem la două întrebări. Prima este aceea dacă democrația „are nevoie" în vreun fel de justificare filosofică. Cei care împărtășesc pragmatismul lui Dewey vor spune că deși ar putea avea nevoie de articulare filosofică, ea nu are nevoie de întemeiere filosofică. Din această perspectivă, filosoful democrației liberale și-ar putea dori să dezvolte o teorie despre cel uman care să corespundă instituțiilor pe care el le admiră. Dar un astfel de filosof nu justifică aceste instituții cu referire la unele premise fundamentale, ci face exact contrariul: el pune politica pe primul plan și construiește o filosofie care să i se potrivească. Din contră, comunitarienii vorbesc adesea de parcă instituțiile politice s-ar reduce la fundamentele lor filosofice.

A doua întrebare poate fi pusă chiar dacă înlăturăm opoziția dintre justificare și articulare. Ea sună în felul următor: oare o concepție despre eu care, așa cum spune Taylor, face „comunitatea constitutivă pentru individ"[5] corespunde mai bine democrației liberale decât concepția iluministă despre eu? Pentru Taylor, concepția din urmă reprezintă „un ideal de dezangajare" care definește o „noțiune specific modernă" de demnitate umană: „capacitatea de a acționa pe cont propriu, fără vreo intervenție exterioară sau o subordonare față de o autoritate exterioară". Atât Taylor, cât și Heidegger consideră că aceste noțiuni iluministe sunt strâns legate de ideile specific moderne de „eficacitate, putere, imperturbabilitate"[6]. Ele sunt de asemenea strâns legate de forma contemporană a doctrinei sacralității conștiinței individuale

[5] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 8.

[6] *Ibid.*, p. 5.

– afirmația lui Dworkin că apelul la drepturi „depășește" toate celelalte apeluri. Asemeni lui Heidegger, Taylor ar vrea să propună o concepție mai puțin individualistă despre ce înseamnă a fi uman în mod corespunzător – una care să se bazeze mai puțin pe autonomie și mai mult pe interdependență.

Pot anticipa ceea ce va urma spunând că voi răspunde „nu" la prima întrebare despre a treia afirmație a comunitarienilor și „da" la cea de-a doua. Voi argumenta că Rawls, urmându-l pe Dewey, ne arată cum se poate descurca democrația liberală fără presupoziții filosofice. Și astfel, el ne arată cum putem ignora cea de-a treia afirmație a comunitarienilor. Apoi voi susține că Taylor și comunitarienii asemeni lui, afirmă pe bună dreptate că o concepție despre eu care face comunitatea constitutivă pentru acesta corespunde foarte bine democrației liberale. Altfel spus, dacă *vrem* să adăugăm la imaginea noastră de sine ca cetățeni ai unei asemenea democrații o concepție filosofică despre eu, Taylor ne oferă concepția potrivită. Însă această adăugire filosofică nu are importanța pe care i-au atribuit-o scriitori ca Horkheimer, Adorno sau Heidegger.

Fără vreun alt preambul, voi trece acum direct la Rawls. Pentru început voi arăta că atât în *A Theory of Justice* cât și ulterior, el și-a legat propria poziție de idealul jeffersonian de toleranță religioasă. Într-un articol intitulat „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", el își anunță intenția „de a aplica principiul toleranței însăși filosofiei" și continuă:

> Argumentul esențial este următorul: într-o societate democratică modernă, o problemă politică practică este aceea că nici o concepție morală generală nu poate furniza baza pentru o concepție publică despre dreptate. Condițiile sociale și istorice ale unei astfel de societăți își au originile în Războaiele Religioase care au urmat Reformei și dezvoltării principiului toleranței și în expansiunea guvernării constituționale și a instituțiilor economiilor de piață. Aceste condiții afectează profund cerințele unei concepții funcționale despre dreptatea

politică: o astfel de concepție trebuie să permită o varietate de doctrine și o pluralitate de concepții opuse și incomensurabile despre bine, susținute de membrii societăților democratice existente[7].

Acest pasaj din Rawls poate fi interpretat în felul următor: întocmai cum principiul toleranței religioase și gândirea socială a iluminismului și-au propus să pună între paranteze multe dintre temele teologice standard atunci când au deliberat cu privire la politica publică și au elaborat instituții politice, la fel trebuie și noi să punem între paranteze multe dintre temele standard de cercetare filosofică. În scopul teorici sociale, putem lăsa deoparte teme ca natura umană anistorică, natura ipseității, temeiul comportamentului moral și sensul vieții umane. Putem să le considerăm irelevante pentru politică, la fel cum a considerat Jefferson întrebările despre Trinitate și despre transsubstanțiere.

În măsura în care adoptă această poziție, Rawls dezarmează multe dintre criticile în spiritul lui Horkheimer și Adorno care au fost adresate liberalismului american. Rawls poate fi de acord că Jefferson și cercul său au împărtășit multe concepții filosofice dubioase, pe care acum am vrea să le respingem. El poate fi de acord chiar și cu Horkheimer și Adorno, așa cum de altfel ar fi fost și Dewey, că aceste concepții conțineau germenii propriei

---

[7] John Rawls, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985):225. Toleranța religioasă este o temă care se repetă des în scrierile lui Rawls. În *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, când dă exemple de tipuri de opinii comune pe care o teorie a dreptății trebuie să le ia în considerare și să le sistematizeze, el citează convingerea noastră că intoleranța religioasă este nedreaptă (p. 19). Exemplul său pentru faptul că „o societate bine ordonată tinde să elimine sau cel puțin să țină în frâu înclinațiile oamenilor spre nedreptate" este acela că „e mai puțin probabil să existe secte războinice și intolerante" (p. 247). Un alt pasaj relevant (pe care îl voi analiza mai jos) este diagnosticul pe care el îl pune încercării lui Ignatius Loyola de a face din iubirea lui Dumnezeu „binele suprem": „Deși a subordona toate țelurile noastre unui singur scop nu încalcă, strict vorbind, principiile alegerii raționale... ne surprinde totuși ca fiind o acțiune irațională sau mai probabil nebunească" (pp. 553-4).

lor distrugeri. Însă pentru el remediul n-ar fi acela de a formula concepții filosofice mai bune despre aceleași teme. ci (în scopul teoriei politice) tocmai acela de a neglija aceste teme. După cum spune:

> de vreme ce într-o societate democratică dreptatea în sensul de corectitudine e concepută ca și concepție politică despre dreptate. ca încearcă să infereze în exclusivitate pornind de la ideile intuitive de bază care sunt întipărite în instituțiile politice ale unei societăți democratice și în tradițiile publice ale interpretării lor. Unul dintre motivele pentru care dreptatea ca și corectitudine este o concepție politică ar fi acela că ea pornește de la o anumită tradiție politică. Noi sperăm că această concepție politică despre dreptate va fi sprijinită prin ceea ce am putea numi „consens unanim", adică, printr-un consens al tuturor doctrinelor filosofice și religioase opuse ce pot persista și câștiga aderenți într-o societate democratică constituțională mai mult sau mai puțin dreaptă[8].

Rawls e de părere că „într-o societate democratică. filosofia ca și căutare a adevărului unei ordini metafizice și morale independente. nu poate... furniza o bază funcțională, comun împărtășită, pentru o concepție politică despre dreptate"[9]. Prin urmare, el ne sugerează să ne limităm la colecționarea „unor convingeri încetățenite, precum credința în toleranța religioasă și respingerea sclaviei", iar apoi să „încercăm să organizăm ideile și principiile intuitive elementare implicite în aceste convingeri într-o concepție coerentă despre dreptate"[10].

---

[8] John Rawls, „Justice as Fairness", pp. 225-6. Sugestia că există multe concepții filosofice care *nu* vor supraviețui în asemenea condiții este similară sugestiei iluministe potrivit căreia adoptarea instituțiilor democratice va duce treptat la dispariția formelor „superstițioase" ale credinței religioase.

[9] *Ibid.*, p. 230.

[10] *Ibid.*

Această atitudine este complet istoricistă și anti-universalistă[11]. Rawls ar putea fi complet de acord cu Hegel și Dewey, împotriva lui Kant, că încercarea iluministă de a ne elibera de tradiție și istorie, de a apela la „Natură" și „Rațiune", a fost auto-înșelătoare[12]. El ar putea înțelege un astfel de apel ca pe o încercare greșită de a atribui filosofiei sarcina pe care teologia n-a reușit să o îndeplinească. Efortul lui Rawls de „a se menține la suprafață, filosofic vorbind" poate fi înțeles ca o continuare a încercării lui Jefferson de a evita teologia.

---

[11] Pentru istorismul lui Rawls vezi, de exemplu, *Theory of Justice*, p. 547. Aici Rawls afirmă că se presupune că în poziția originară oamenii cunosc „lucrurile generale despre societate", inclusiv faptul că „instituțiile nu sunt fixe, ci se schimbă în timp, în funcție de circumstanțele naturale, de activitățile și conflictele grupurilor sociale". El folosește acest lucru pentru a-i exclude din rândurile alegătorilor originari ai principiilor dreptății, pe cei „dintr-un sistem feudal sau de castă" și pe cei care nu sunt conștienți de evenimente cum ar fi Revoluția franceză. Acesta este unul dintre multele pasaje care arată clar (cel puțin dacă e interpretat în lumina operei de mai târziu a lui Rawls) că o mare parte din cunoștințele care i-au parvenit mai târziu Europei au fost prezente dinainte în mințile celor din spatele vălului ignoranței. Sau, altfel spus, astfel de pasaje lămuresc faptul că acei alegători originari din spatele vălului ilustrează un tip specific modern de ființă umană și nu o natură umană anistorică. Vezi de asemenea p. 548, unde Rawls spune: „Desigur că atunci când elaborăm principiile necesare [ale dreptății], trebuie să ne bazăm pe cunoștințele curente recunoscute de simțul comun și pe consensul științific existent. Trebuie să admitem că e posibil ca, pe măsură ce credințele încetățenite se schimbă, să se schimbe și principiile dreptății a căror alegere pare rațională".

[12] Vezi Bellah și alții, *Habits of the Heart*, p. 141, pentru o reafirmare recentă a acestei linii de gândire „opusă iluminismului". Pentru părerea autorilor acestei cărți despre problemele create de persistența retoricii iluministe și prevalența concepției de demnitate umană pe care Taylor o consideră „specific modernă", vezi p. 21: „Pentru cei mai mulți dintre noi, este mai ușor să ne gândim cum să obținem ceea ce vrem decât să știm exact ceea ce ar trebui să vrem. Astfel, Brian, Joe, Margaret și Wayne [câțiva dintre americanii intervievați de autori] întâmpină dificultăți în definirea unor lucruri ca natura succesului, sensul libertății și cerințele dreptății. Aceste dificultăți se datorează în mare măsură limitărilor discursului moral al tradiției pe care ei – și noi – o împărtășim". Vezi p. 290: „limbajul individualismului, limbajul american fundamental al auto-înțelegerii, limitează modul în care oamenii gândesc".

După părerea mea, autorii cărții *Habits of the Heart* își subminează

Conform concepției deweyene pe care i-o atribui lui Rawls, politica nu are nevoie de o prefață ca „antropologia filosofică", de exemplu, ci numai de istorie și sociologie. În plus, interpretarea pe care Dworkin o dă concepției sale – ca fiind „bazată-pe-drepturi" și nu „bazată-pe-scopuri" – este înșelătoare. Căci noțiunea de „bază" nu e pertinentă. Nu e ca și cum am ști, pe baza unor temeiuri filosofice precedente, că esența ființelor umane constă în a avea drepturi, iar apoi am încerca să vedem cum ar putea o societate să mențină și să protejeze aceste drepturi. În ceea ce privește problema priorității și a relativității dreptății la situațiile istorice, părerea lui Rawls e mai apropiată de cea a lui Walzer decât de cea a lui Dworkin[13]. De vreme ce Rawls nu crede că în scopurile teoriei politice noi trebuie să considerăm că avem o esență care precede și antedatează istoria, el nu va fi de acord cu Sandel că în aceste scopuri noi avem nevoie de o justificare a „naturii subiectului moral", care să fie „într-un sens necesară, non-contingentă și anterioară oricărei experiențe particulare"[14]. Se prea poate ca unii dintre strămoșii noștri să fi solicitat o astfel de justificare, la fel cum alți strămoși au solicitat o justificare a relației pe care o aveau cu presupusul lor Creator. Dar *noi* –

---

propriile concluzii în pasajele în care vorbesc despre progresul moral real al istoriei recente a Americii și în special în discuția lor despre mișcarea drepturilor civile. Ei spun că Martin Luther King Jr. a făcut din lupta pentru libertate „o practică obligatorie pentru o Americă respectabilă" și că reacția pe care King a stârnit-o „s-a datorat redeșteptării în rândurile americanilor a sentimentului că individualitatea lor își avea rădăcinile în tovărășia cu alții care, deși nu le semănau neapărat, împărtășeau totuși cu ei o istorie comună și ale căror apeluri la dreptate și solidaritate le-au solicitat loialitatea" (p. 252). Aceste descrieri ale realizării lui King par întru totul corecte, dar ele pot fi interpretate și ca o dovadă că retorica iluminismului oferă cel puțin tot atâtea șanse pe câte obstacole, pentru reînnoirea sentimentului de comunitate. Mișcarea drepturilor civile a combinat, fără prea mare efort, limbajul fraternității creștine și „limbajul individualismului", cu privire la care Bellah și colegii săi au îndoieli.

[13] Vezi Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic, 1983, p. 312 ff.

[14] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 49.

moștenitorii iluminismului pentru care dreptatea a devenit prima virtute – nu avem nevoie de nici una. Ca cetățeni și teoreticieni sociali, noi ne permitem să ignorăm dezacordurile filosofice privitoare la natura eului, așa cum Jefferson a ignorat diferențele teologice privitoare la natura lui Dumnezeu.

Această ultimă idee întărește pretenția mea că pledoaria lui Rawls în favoarea toleranței filosofice este o prelungire plauzibilă a pledoariei lui Jefferson în favoarea toleranței religioase. Atât „religie" cât și „filosofie" sunt termeni vagi, generali, supuși imboldului redefinirii persuasive. Atunci când acești termeni sunt definiți suficient de larg se poate afirma că toată lumea, chiar și ateii, au o credință religioasă (în sensul tillichian de „simbol al grijii fundamentale"). Toată lumea, chiar și cei care evită metafizica și epistemologia, se va spune că deține „presupoziții filosofice"[15]. Însă pentru a-i interpreta pe Jefferson și Rawls, trebuie să folosim definiții mai înguste. Fie ca pentru scopurile lui Jefferson „religia" să desemneze disputele asupra naturii și adevăratului nume al lui Dumnezeu – și chiar asupra existenței lui[16]. Fie ca pentru scopurile lui Rawls prin „filosofie"

---

[15] Într-o lucrare recentă, nepublicată încă, Sandel afirmă răspicat că pretenția lui Rawls că „filosofia în sensul clasic de căutare a adevărului despre o ordine morală prioritară și independentă nu poate întemeia o concepție politică despre dreptate" presupune controversata afirmație metafizică potrivit căreia nu există o astfel de ordine. În acest caz am putea spune și că Jefferson presupunea afirmația teologică controversată potrivit căreia Dumnezeu nu este interesat de numele pe care ființele umane i-l atribuie. Ambele acuzații sunt corecte, dar nu tocmai la subiect. Răspunsul ambilor ar trebui să fie: „N-am nici un argument în favoarea afirmației mele teologico-metafizice îndoielnice, deoarece nu știu și nici nu vreau să dezbat astfel de probleme. Ceea ce mă interesează este să contribui la păstrarea și crearea unor instituții politice care să sporească indiferența publică față de astfel de probleme, dar fără să impună nici o restricție dezbaterilor private despre ele". Acest răspuns evită desigur întrebarea mai „profundă" pe care Sandel vrea să o pună. Căci întrebarea dacă *ar trebui* să stabilim problemele ce trebuie dezbătute pe baza unor temeiuri politice sau a unora „teoretice" (de exemplu, teologice sau filosofice), rămâne fără răspuns.

[16] Jefferson a fost de acord cu Luther că filosofii murdăriseră apele curate ale Evangheliei. Vezi polemica lui Jefferson împotriva „minții cețoase" a lui Platon și afirmația sa potrivit căreia „cuvintele care s-au revărsat din gura lui Isus pot fi înțelese și de un copil, însă mii de volume n-au putut explica încă platonismele

să se înțeleagă disputele asupra naturii ființelor umane și chiar asupra existenței unei asemenea „naturi umane"[17]. Folosind aceste definiții, putem spune că Rawls vrea să detașeze părerile despre natura și scopul omului, de politică. După spusele sale, el își dorește ca în concepția lui despre dreptate să „evite... orice fel de afirmații despre natura și identitatea esențială a persoanelor"[18]. Prin urmare, el rezervă aceste probleme ce țin de rostul esenței umane sau sensul vieții umane, pentru viața privată. O democrație liberală nu numai că va scuti de constrângere legală opiniile despre astfel de probleme, dar va ținti și spre separarea dezbaterilor unor astfel de probleme de dezbaterile politicii sociale. Totuși, în măsura în care acțiunile indivizilor vor amenința instituțiile democratice, ea va folosi forța împotriva conștiinței individuale. Argumentul lui Jefferson împotriva fanatismului era acela că, amenințând discuția liberă, el amenința adevărul despre caracteristicile unei ordini metafizice și morale anterioare. Argumentul lui Rawls se reduce la faptul că el amenință *pur și simplu* libertatea, amenințând astfel și dreptatea. Adevărul despre existența sau natura acestei ordini dispare.

Definiția „filosofici" pe care tocmai am sugerat-o nu este atât de artificială și ad hoc precum ar putea părea. Pentru istoricii intelectuali, „natura subiectului uman" este subiectul care l-a înlocuit treptat pe cel de „Dumnezeu", pe măsură ce cultura europeană s-a secularizat. Începând cu secolul al XVII-lea și până în prezent acesta a fost subiectul esențial al metafizicii și

---

înrădăcinate în ele; și pentru motivul evident că nonsensurile nu vor putea fi explicate niciodată" (*Writings of Thomas Jefferson*, 14:149).

[17] Folosesc aici termenul de „natură umană" în sensul filosofic tradițional în care Sartre a negat că ar exista vreun astfel de lucru și nu în sensul destul de neobișnuit pe care i-l atribuie Rawls. Rawls distinge între o „concepție despre persoană" și o „teorie despre natura umană", unde cea dintâi este un „ideal moral" iar cea de-a doua este oferită de simțul comun și științele sociale. A deține o teorie despre natura umană înseamnă a deține „fapte generale, considerate adevărate sau destul de adevărate dat fiind stadiul cunoașterii în societatea noastră", fapte care „limitează fezabilitatea idealului de persoană și a celui de societate cuprinse în acest cadru de referință" („Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 88 [1980], p. 534).

[18] John Rawls, „Justice as Fairness", p. 223.

epistemologiei, iar cele două au fost considerate, indiferent de consecințe, „miezul" filosofiei[19]. În măsura în care credem că concluziile politice au nevoie de o întemeiere extrapolitică – adică, în măsura în care considerăm că metoda lui Rawls a echilibrului reflexiv[20] nu este suficient de bună – vom solicita o justificare a „autorității" acestor principii generale.

Dacă simțim nevoia unei astfel de legitimări, atunci ne vom dori fie o prefață religioasă, fie una filosofică la politică[21].

---

[19] De fapt consecințele au fost rele. O concepție în care politica să fie considerată mai importantă pentru filosofie iar subiectivitatea mai puțin importantă ar face posibile apologii mai bune ale democrației decât cele care pretind că îi furnizează „fundamente". O astfel de concepție le-ar permite de asemenea liberalilor să-i întâlnească pe marxiști pe propriul lor teren politic. Din păcate, încercarea explicită a lui Dewey de a transforma întrebarea „Ce servește democrației?" într-o întrebare filosofică esențială și de a abandona întrebarea „Ce ne permite să argumentăm în favoarea democrației?" a fost neglijată. Am încercat să arăt acest lucru în „Filosofia ca știință, ca metaforă și ca politică", din *Essays on Heidegger and Others*, în românește, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*.

[20] Adică, un compromis între intuiții despre dezirabilitatea anumitor consecințe ale anumitor acțiuni și intuiții despre principii generale, fără ca vreunele să aibă votul hotărâtor.

[21] Vom considera, așa cum am făcut eu când l-am citit pentru prima dată pe Rawls, că încearcă să ofere o astfel de legitimare printr-un apel la raționalitatea alegătorilor din poziția originară. Rawls i-a prevenit pe cititorii săi că poziția originară (poziția celor care, din spatele unui văl al ignoranței care le ascunde șansele vieții lor și concepțiile lor despre bine, aleg între principii alternative de dreptate) a servit doar la „a da forță... restricțiilor care se impun în mod rezonabil argumentelor în favoarea principiilor de dreptate și, în consecință, principiilor însele" (*Theory of Justice*, p. 18).

Însă acest avertisment a trecut neobservat de către mine și alții, datorită unei ambiguități între „rezonabil" așa cum este definit cu ajutorul criteriilor anistorice sau în sensul de „conformitate cu sentimentele morale caracteristice moștenitorilor iluminismului". Opera din perioada târzie a lui Rawls ne-a ajutat, așa cum am spus, să ne situăm de partea istoricistă a acestei ambiguități; vezi, de exemplu, „Kantian Constructivism": „poziția originară nu este o bază axiomatică (sau deductivă) pornind de la care sunt derivate principiile, ci o procedură de selecționare a principiilor care se potrivesc concepției despre persoană care există, cel puțin implicit, într-o societate democratică" (p. 572). Este tentant să sugerăm că am putea elimina, fără nici o pierdere, toate referirile la poziția originară din *A Theory of Justice*, însă

Vom împărtăși probabil teama lui Horkheimer și Adorno că pragmatismul nu e suficient de puternic pentru a uni o societate liberă. Dar Rawls preia sugestia lui Dewey potrivit căreia, în cazul în care dreptatea devine prima virtute a societății, nevoia unei astfel de legitimări încetează treptat să mai fie resimțită. O asemenea societate se va obișnui cu gândul că politica socială nu are nevoie de autoritate mai mult decât acomodarea reușită dintre indivizii care sunt moștenitorii aceleiași tradiții istorice și întâmpină aceleași probleme. Ea va încuraja „sfârșitul ideologiei" și va considera echilibrul reflexiv drept singura metodă de dezbatere necesară în politica socială. Când o astfel de societate va delibera, când va aduna principiile și intuițiile ce trebuie puse în echilibru, ea va tinde să le ignore pe cele extrase din descrierile filosofice ale eului sau ale raționalității. Căci o asemenea societate nu va considera aceste descrieri drept fundamentale pentru instituțiile politice, ci, în cel mai rău caz, drept vorbărie filosofică lipsită de sens sau, în cel mai bun caz, relevante pentru căutările private ale perfecțiunii dar nu pentru politica socială[22].

---

aceasta este o sugestie la fel de îndrăzneață ca aceea că am putea rescrie (așa cum și-au dorit mulți) *Critica rațiunii pure* a lui Kant fără referire la lucrul-în-sine. T. M. Scanlon a sugerat că putem elimina fără probleme apelul la interesul personal din descrierea alegătorilor originari. („Contractualism and Utilitarianism", în *Utilitarianism and Beyond*, ed. Bernard Williams și Amartya Sen, Cambridge, Cambridge University Press, 1982). De vreme ce justificabilitatea, spre deosebire de interesul personal, este vizibil relativă la circumstanțele istorice, propunerea lui Scanlon rămâne mai credincioasă programului filosofic general al lui Rawls decât propria sa formulare.

[22] În particular, nu vor exista principii sau intuiții privind trăsăturile universale ale psihologiei umane relevante pentru motivație. Sandel crede că de vreme ce presupunerile despre motivație fac parte din descrierea poziției originare, „ceea ce rezultă la un capăt al teoriei despre dreptate, trebuie să rezulte la celălalt capăt al teoriei despre persoană sau, mai precis, al teoriei despre subiectul moral" (*Liberalism and the Limits of Justice*, p. 47). Aș susține că dacă urmăm calea lui Scanlon (nota 21) și nu mai facem referire la interesul personal în descrierea noastră a alegătorilor originari, ci numai la dorința lor de a-și justifica alegerile semenilor lor, atunci singura „teorie despre persoană" pe care o obținem este o descriere sociologică a locuitorilor democrațiilor liberale contemporane.

Pentru a face explicită opoziția dintre încercarea lui Rawls de „a se menține la suprafață, filosofic vorbind" și încercarea tradițională de a săpa adânc până la „fundamentele filosofice ale democrației", mă voi întoarce pe scurt la lucrarea lui Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*. Această carte clară și impresionantă furnizează argumente foarte elegante și convingătoare împotriva încercării de a folosi o anumită concepție despre eu, o anumită concepție metafizică despre cum sunt ființele umane, pentru a legitima politica liberală. Sandel îi atribuie această încercare lui Rawls. E adevărat că mulți oameni, printre care mă număr și eu, am considerat inițial cartea lui Rawls *A Theory of Justice* drept o astfel de încercare. Am interpretat-o ca pe o continuare a încercării iluministe de a întemeia intuițiile noastre morale pe o concepție despre natura umană (și, în special, ca pe o încercare neokantiană de a le întemeia pe noțiunea de „raționalitate"). Totuși, scrierile ulterioare cărții *A Theory of Justice* ne-au ajutat să ne dăm seama că am interpretat greșit cartea lui, că am accentuat prea mult elementele kantiene și prea puțin pe cele hegeliene și deweyene. Aceste scrieri explicitează mai bine doctrina metafilosofică a lui Rawls, potrivit căreia „o concepție despre dreptate nu este justificată în virtutea adevărului ei pentru o ordine anterioară și dată nouă, ci în virtutea armoniei ei cu imaginea noastră de sine, cu aspirațiile noastre și cu realizarea faptului că, *dată fiind istoria noastră și tradițiile întipărite în viața noastră publică*, ea este cea mai rezonabilă doctrină *pentru noi*"[23].

Când e reinterpretată în lumina unor astfel de pasaje, *A Theory of Justice* nu mai pare devotată unei descrieri filosofice a eului uman, ci numai unei descrieri istorico-sociologice a modului în care noi trăim acum.

Sandel consideră că Rawls ne oferă o „deontologie de tip humean" – adică, o abordare kantiană universalistă a gândirii sociale fără handicapul metafizicii idealiste a lui Kant. El e de părere că această teorie socială nu va funcționa, deoarece ne

[23] Rawls, „Kantian Constructivism", p. 519. Sublinierea a fost adăugată.

cere să postulăm acel tip de eu inventat de Descartes și Kant pentru a-l înlocui pe Dumnezeu – unul care să se distingă de „eul empiric" kantian prin aceea că alege între diverse „dorințe, nevoi și scopuri contingente" și nu rămâne la stadiul de simplă înlănțuire de credințe și dorințe. De vreme ce o astfel de înlănțuire – ceea ce Sandel numește „un subiect situat radical"[24] – este tot ceea ce ne oferă Hume, Sandel crede că proiectul lui Rawls este sortit eșecului[25]. În interpretarea lui Sandel, doctrina lui Rawls potrivit căreia „dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale" trebuie să se întemeieze pe afirmația metafizică a: „teleologiei către opusul ei, că nu scopurile pe care le alegem sunt cele mai importante pentru individualitatea noastră, ci capacitatea noastră de a le alege. Iar această capacitate este situată într-un eu care trebuie să fie anterior scopurilor pe care le alege"[26].

Dar interpretând *A Theory of Justice* drept o carte politică și nu una metafizică, se poate observa că atunci când Rawls spune că „eul este anterior scopurilor pe care le afirmă"[27], el nu trebuie să înțelcagă prin aceasta că există o entitate numită „eu", diferită de țesătura de credințe și dorințe pe care o „are" acel eu. Când spune că „n-ar trebui să încercăm să ne modelăm viața în

---

[24] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 21. Am arătat avantajele conceperii eului drept o astfel de înlănțuire în capitolul 2 al cărții *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Versiunea românească în *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Sorana Ștefanov, București, Editura All, 1998 (n. tr.).) Un posibil răspuns la afirmația (citată de Sandel) a lui Robert Nozick și Daniel Bell potrivit căreia Rawls „sfârșește prin a dizolva eul pentru a-l putea păstra" (*Liberalism and the Limits of Justice*, p. 95) este acela că ne-ar putea fi de folos să dizolvăm eul metafizic pentru a-l putea păstra pe cel politic. Mai direct spus: în scopul sistematizării intuițiilor noastre despre prioritatea libertății, ne-ar putea fi de folos să tratăm eul ca neavând nici un centru, nici o esență, *doar* ca pe o înlănțuire de credințe și dorințe.

[25] „Deontologia cu tentă humeană, fie eșuează ca deontologie, fie recrecază în poziția originară subiectul detașat de trup de care se hotărâse să scape" (*ibid.*, p. 14).

[26] *Ibid.*, p. 19.

[27] John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 560.

funcție de binele definit în mod independent"[28], el nu-și bazează acest „ar trebui" pe concepția despre natura eului. Acest „ar trebui" nu se traduce prin „datorită naturii intrinsece a moralității"[29] sau „datorită faptului că esența individualității este capacitatea de a alege", ci prin ceva de genul „datorită faptului că *noi* – moștenitorii moderni ai tradiției toleranței religioase și guvernării constituționale – punem libertatea mai presus de perfecțiune".

Această dispoziție de a invoca ceea ce facem *noi*, amenință, așa cum am spus, cu spectrele etnocentrismului și relativismului. Convingerea lui Sandel că Rawls împărtășește teama lui Kant privitoare la aceste spectre îl determină să creadă că Rawls caută un „punct arhimedic" din care să evalueze structura fundamentală a societății – o „poziție care să nu fie nici compromisă prin implicarea ei în lume, nici desolidarizată și, astfel, descalificată prin detașare"[30]. Or, în scrierile sale recente, Rawls respinge tocmai această idee că o poziție poate fi compromisă prin implicarea ei în lume. Comunitarienii cu

---

[28] *Ibid.*

[29] Este important să observ că Rawls se distanțează explicit de ideea că analizează însăși ideea de moralitate și de analiza conceptuală ca metodă a teoriei sociale (*ibid.*, p. 130). Unii dintre criticii săi au sugerat că el practică „analizele logice reductive" de tipul celor specifice „filosofiei analitice"; vezi, de exemplu, William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 94 ff. Sullivan spune că „acest ideal de analiză logică reductivă conferă legitimitate ideii că filosofia morală se rezumă la sarcina descoperirii, prin analiza regulilor morale, atât a elementelor primitive, cât și a principiilor călăuzitoare care trebuie să se aplice oricărui sistem moral rațional", *rațional* însemnând aici „coerent din punct de vedere logic" (p. 96). El merge mai departe și recunoaște că „Nozick și Rawls sunt mult mai sensibili la importanța istoriei și experienței sociale pentru viața umană decât au fost gânditorii liberali clasici" (p. 97). Însă această concesie este prea lipsită de importanță și înșelătoare. Disponibilitatea lui Rawls de a face din „echilibrul reflexiv" și nu din „analiza conceptuală" cuvântul metodologic cheie, îl separă de filosofia morală orientată epistemologic care a fost dominantă înainte de apariția cărții *A Theory of Justice*. Rawls reprezintă o reacție împotriva ideii kantiene de „moralitate" ca având o esență anistorică, același tip de reacție întâlnit la Hegel și la Dewey.

[30] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 17.

tendințe filosofice ca Sandel nu sunt în stare să-și imagineze un teren de mijloc între relativism și o „teorie a subiectului moral" – o teorie care să nu aibă drept subiect toleranța religioasă sau economiile de piață, de exemplu, ci ființele umane ca atare, considerate din perspectivă anistorică. Rawls încearcă să revendice tocmai un asemenea teren de mijloc[31]. Când vorbește de un „punct arhimedic" el nu înțelege prin acesta un punct în afara istoriei, ci pur și simplu acel tip de obiceiuri sociale încetățenite care permit o mare libertate pentru noi alegeri. El spune, de exemplu:

> Rezultatul acestor considerații este că dreptatea în sensul de corectitudine nu e la mila nevoilor și intereselor existente. Ea stabilește un punct arhimedic pentru evaluarea sistemului social, fără să invoce considerații *a priori*. Țelul cu bătaie lungă a societății este stabilit în liniile sale principale fără a se ține seama de dorințele și nevoile particulare ale membrilor săi

[31] „...libertatea conștiinței și a gândirii n-ar trebui întemeiată pe scepticismul filosofic sau etic, nici pe indiferența față de interesele religioase sau morale. Principiile dreptății definesc o cale adecvată între dogmatism și intoleranță, pe de-o parte, și un reducționism care consideră religia și moralitatea drept simple preferințe, pe de altă parte" (Rawls, *Theory of Justice*, p. 243). Consider că Rawls identifică „scepticismul filosofic sau etic" cu ideea că totul este doar o problemă de „preferință", chiar și religia, filosofia și morala. Prin urmare, ar trebui să distingem sugestia lui de a „extinde principiul toleranței la filosofia însăși" de sugestia de a concedia filosofia ca fiind epifenomenală. Această sugestie este susținută de descrierile reducționiste ale doctrinelor filosofice drept „preferințe" sau „împliniri ale dorinței" sau „expresii ale emoției" (vezi critica lui Rawls la adresa reducționismului freudian în *ibid.*, p. 539ff). Nici psihologia, nici logica, nici vreo altă disciplină teoretică nu poate furniza temeiuri care să justifice abandonarea filosofiei, așa cum nici filosofia nu poate furniza astfel de temeiuri pentru abandonarea religiei. Însă acest lucru este compatibil cu a spune că fluxul general al experienței istorice ne poate conduce spre neglijarea subiectelor teologice și ne poate determina să considerăm, așa cum a făcut Jefferson, că un vocabular teologic este „lipsit de sens" sau mai precis nefolositor. Am sugerat că de la Jefferson încoace, fluxul experienței istorice ne-a condus spre o poziție în care considerăm că mare parte din vocabularul filosofiei moderne nu mai este folositor.

> actuali... Nu există loc pentru întrebarea dacă dorinţele oamenilor de a juca rolul de superior sau inferior ar putea fi atât de mari încât să se impună acceptarea instituţiilor autocratice sau dacă percepţia oamenilor despre practicile religioase ale altora n-ar putea deveni atât de supărătoare încât libertatea conştiinţei să nu fie permisă[32].

A spune că nu este loc pentru problemele pe care Nietzsche sau Loyola le-ar ridica nu înseamnă a spune că viziunile lor sunt neinteligibile (în sensul de „incoerente din punct de vedere logic" sau „confuze conceptual"). Nu înseamnă nici a spune că ele se bazează pe o teorie incorectă despre eu şi nici *doar* că preferinţele noastre sunt în conflict cu ale lor[33]. Ci înseamnă a spune că opoziţia dintre noi şi aceşti oameni este atât de mare, încât „preferinţe" nu pare cuvântul potrivit. Putem vorbi despre preferinţe culinare sau sexuale, căci acestea nu contează decât pentru noi şi pentru cercul nostru restrâns. Însă este înşelător să se vorbească de o „preferinţă" pentru democraţia liberală.

---

[32] *Ibid.*, pp. 261-2.

[33] Opoziţia dintre „simpla preferinţă" şi ceva mai puţin „arbitrar", ceva mai strâns legat de însăşi natura omului sau a raţiunii, este invocată de mulţi scriitori care cred că „drepturile umane" au nevoie de o fundamentare filosofică de tip tradiţional. Astfel, colegul meu David Little, comentând asupra textului (de mai sus) „Solidaritate sau obiectivitate?" spune următoarele: „Rorty pare să permită critica şi presiunea asupra acelor societăţi [cele care nu ne plac] *în cazul în care se întâmplă să vrem să* le criticăm şi să le presăm în urmărirea vreunor interese sau credinţe pe care s-ar putea să le avem (în acel moment) şi din orice motive etnocentrice care ar sta la baza acelor interese sau credinţe" („Natural Rights and Human Rights: The International Imperative", în *National Rights and Natural Law: The Legacy of George Mason*, ed. Robert P. Davidow, Fairfax, Va., George Mason University Press, 1986, pp. 67-112; subliniere în original). Replica mea este că expresia lui Little „se întâmplă să vrem să", presupune o distincţie îndoielnică între convingeri necesare, inerente, universale (convingeri pe care ar fi „iraţional" să le respingem) şi convingeri accidentale, determinate cultural. Ea mai presupune şi existenţa unor facultăţi precum raţiunea, voinţa şi emoţia, pe care tradiţia pragmatistă din filosofia americană şi aşa-numita tradiţie existenţialistă din filosofia europeană încearcă să le submineze. Atât lucrarea lui Dewey *Human Nature and Conduct*, cât şi *Being and Time*, a lui Heidegger oferă o psihologie morală care evită opoziţiile între „preferinţă" şi „raţiune".

Pentru noi, moștenitorii iluminismului, dușmanii democrației liberale asemeni lui Nietzsche sau Loyola, sunt niște simpli „nebuni", după cum spune Rawls. Ei nu pot fi considerați sub nici o formă cetățeni ai democrației noastre constituționale, oameni ale căror planuri s-ar putea potrivi, cu ingeniozitate și bunăvoință, cu cele ale altor cetățeni. Ei nu sunt nebuni pentru că au înțeles greșit natura anistorică a ființelor umane. Ei sunt nebuni deoarece limitele sănătății mintale sunt stabilite de ceea ce *noi* putem lua în serios. Lucru care e determinat la rându-i de educația noastră, de situația noastră istorică[34].

Dacă această modalitate de a-i trata pe Nietzsche și Loyola pare șocant de etnocentrică, se datorează faptului că tradiția filosofică ne-a obișnuit cu ideea că oricine ascultă de rațiune – pentru a auzi toate argumentele – poate ajunge la adevăr. Această concepție, pe care Kierkegaard a numit-o „socratism" și a opus-o afirmației că punctul nostru de plecare poate fi un simplu eveniment istoric, este strâns legată de ideea că eul uman are un centru (o scânteie divină sau o facultate de detectare a adevărului numită „rațiune") și că argumentarea va pătrunde, în timp și cu răbdare, până la acest centru. În scopurile lui Rawls noi nu avem nevoie de această imagine. Suntem liberi să considerăm eul lipsit de centru, o contingență istorică deplină. Spre deosebire de Kant, Rawls nici nu are nevoie și nici nu vrea să pledeze în favoarea priorității dreptății față de bine, invocând o teorie despre un eu care să fie altceva decât un „eu empiric"

[34] „Aristotel remarcă faptul că este specific oamenilor să posede un simț al dreptății și al nedreptății și să împărtășească o înțelegere comună a dreptății, care stă la baza unui polis. Traducând problema în termenii discuției noastre, am putea spune că o înțelegere comună a dreptății ca și corectitudine stă la baza democrației constituționale" (John Rawls, *Theory of Justice*, p. 243). În interpretarea lui Rawls pe care eu o ofer este nerealist să ne așteptăm ca Aristotel să fi dezvoltat o concepție despre dreptate ca și corectitudine, de vreme ce lui i-a lipsit pur și simplu experiența istorică pe care noi am acumulat-o până în prezent. Mai general, este lipsit de sens să presupunem (o dată cu Leo Strauss, de exemplu) că grecii dezbătuseră deja alternativele disponibile pentru viața socială și instituții. Când discutăm despre dreptate, nu putem consimți să punem între paranteze cunoștințele noastre despre istoria recentă.

sau decât un „subiect situat radical". El crede probabil că deși Kant a avut în mare măsură dreptate în ceea ce privește natura justiției, el n-a avut aproape deloc dreptate în ceea ce privește natura și funcția filosofiei.

Mai precis, el poate respinge afirmația kantiană a lui Sandel că există o „distanță între subiect și situație care este necesară oricărui grad de detașare și esențială aspectului *posesiv* de nelimitat al unei concepții coerente despre eu"[35]. Sandel definește acest aspect în felul următor: „Eu nu pot fi constituit în totalitate de atributele mele... trebuie întotdeauna să existe niște atribute pe care să le *am* și nu care să fiu". Potrivit interpretării lui Rawls pe care eu o ofer aici, nu avem nevoie de o distincție între eu și situația lui. Distincția dintre un atribut al eului și un constituent al său, dintre accidentele eului și esența lui, este una „pur" metafizică și, prin urmare, poate fi ignorată[36]. Dacă suntem înclinați spre filosofare ne vom dori mai degrabă vocabularul oferit de Dewey, Heidegger, Davidson și Derrida, cu precauțiile lui inerente împotriva metafizicii, decât pe cel oferit de Descartes, Hume și Kant[37]. Căci dacă folosim cel dintâi vocabular, vom putea interpreta progresul moral ca pe o istorie a creației și nu a descoperirii, a realizărilor poetice de către indivizi și comunități „situate radical" și nu ca pe o dezvăluire treptată, prin folosirea „rațiunii", a „principiilor", „drepturilor" sau „valorilor".

Sandel afirmă pe bună dreptate că „conceptul de subiect dat anterior și independent de obiectele sale oferă un fundament pentru legea morală care... completează în forță viziunea

---

[35] Michael Sandel, *Liberalism ant the* Limits of Justice, p. 20.

[36] Putem ignora și alte distincții trasate în același mod de Sandel, ca de exemplu – distincția dintre o justificare voluntaristă și una cognitivă a poziției originare (*ibid.* p. 121), cea dintre „identitatea subiectului" ca „rezultat" și nu ca „premisă" a propriei acțiuni (*ibid.*, p. 152) și cea dintre întrebarea „Cine sunt?" și rivala sa, „întrebarea morală paradigmatică", „Ce să aleg?" (*ibid.*, p. 153). Aceste distincții trebuie supuse analizei ca rezultate ale „dualismelor kantiene", pe care, după cum îi laudă Rawls, Hegel și Dewey le-au depășit.

[37] Pentru unele asemănări între Dewey și Heidegger cu privire la anti-cartezianism, vezi eseul meu „Overcoming the Tradition", în Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

deontologică". Însă a-i sugera o asemenea completare puternică lui Rawls înseamnă a-i oferi un dar otrăvit. Ar fi același lucru cu a-i oferi lui Jefferson un argument în favoarea toleranței religioase bazat pe exegeza Scripturii creștine[38]. Tocmai respingerea presupunerii că legea morală ar avea nevoie de o „întemeiere" este diferența care îl desparte pe Rawls de Jefferson. Căci îi permite să fie un naturalist deweyan care n-are nevoie nici de distincția dintre voință și intelect, nici de distincția dintre constituenții eului și atributele sale. El nu-și *dorește* o „viziune deontologică completă", care să explice *de ce* ar trebui să acordăm prioritate dreptății în raport cu concepția noastră despre bine. Ceea ce-l interesează sunt consecințele afirmației că ea este prioritară și nu presupozițiile ei[39]. Rawls nu e interesat de condițiile identității eului, ci doar de condițiile caracteristice ale cetățeniei într-o societate liberală.

---

[38] David Levin mi-a demonstrat că Jefferson nu s-a ridicat deasupra împrumutării unor astfel de argumente. Cred că asta dovedește că, asemeni lui Kant, Jefferson s-a aflat într-o poziție de mijloc, de nesusținut, între teologie și experimentalismul social deweyan.

[39] Pentru Sandel „prioritatea subiectului" nu este doar o completare a imaginii deontologice, ci și o condiție necesară a corectitudinii sale. „Dacă afirmăm prioritatea dreptății, dacă stabilim că dreptatea e anterioară binelui în sensul moral și fundamental pe care l-am distins, atunci rezultă de asemenea prioritatea subiectului" (*Liberalism and the Limits of Justice*, p. 7). Sandel citează afirmația lui Rawls potrivit căreia „unitatea esențială a eului este oferită deja de concepția despre dreptate", considerând-o dovada faptului că Rawls susține o doctrină despre „prioritatea eului" (*ibid.* p. 21). Dar gândiți-vă la contextul acestei propoziții. Rawls spune: „Principiile dreptății și realizarea lor în forme sociale definesc limitele în care au loc deliberările noastre. Unitatea esențială a eului este deja furnizată de concepția despre dreptate. Ba mai mult, într-o societate bine ordonată această unitate este aceeași pentru toți; concepția fiecărui individ despre bine așa cum e ea furnizată de planul său rațional, este un sub-plan al planului mai vast și mai cuprinzător care reglează comunitatea ca pe o uniune socială de uniuni sociale" (*Theory of Justice*, p. 563). „Unitatea esențială a eului", care este în discuție aici, nu e altceva decât sistemul de sentimente, obiceiuri și tradiții morale interiorizate, caracteristice cetățeanului cu conștiință politică al democrației constituționale. Repet, acest eu este un produs istoric. El nu are nimic de-a face cu eul nonempiric pe care Kant a fost nevoit să-l postuleze în interesele universalismului iluminist.

Să admitem că Rawls nu încearcă o deducţie transcendentală a liberalismului american şi nici o întemeiere a instituţiilor democratice, ci pur şi simplu o sistematizare a principiilor şi intuiţiilor caracteristice liberalilor americani. Totuşi, se pare că nu s-a răspuns la problemele importante ridicate de criticii liberalismului. Amintiţi-vă afirmaţia că noi, liberalii, îi ignorăm pe Nietzsche şi Loyola, ca fiind nebuni. Replica celor doi ar putea fi aceea că sunt perfect conştienţi de faptul că unele din concepţiile lor îi descalifică de la calitatea de cetăţeni ai unei democraţii constituţionale şi că locuitorul tipic al unei astfel de democraţii îi va considera nebuni. Însă pentru ei, acestea nu sunt decât argumente suplimentare împotriva democraţiei constituţionale. Ei cred că tipul de persoană creat de o astfel de democraţie nu corespunde modului în care ar trebui să fie o fiinţă umană.

Atunci când încercăm să adoptăm o atitudine dialectică faţă de Nietzsche sau Loyola, noi, liberal democraţii, suntem puşi în faţa unei dileme. Pe de-o parte, refuzul de a arăta cum ar trebui să fie fiinţele umane pare o lipsă de respect faţă de spiritul de acomodare şi toleranţă, specific democraţiei. Însă, pe de altă parte, nu putem demonstra afirmaţia că fiinţele umane ar trebui să fie liberale şi nu fanatice decât alunecând înapoi în teoria despre natura umană, în filosofie. Cred că trebuie să alegem prima alternativă şi să susţinem că nu trebuie să răspundem la toate argumentele în termenii în care ele au fost prezentate. Acomodarea şi toleranţa trebuie să presupună de acum încolo disponibilitatea de a lucra în orice vocabular pe care doreşte să-l folosească interlocutorul nostru, de a lua în serios orice subiect de discuţie pe care ni-l propune acesta. Acceptarea acestei concepţii presupune renunţarea la ideea potrivit căreia un vocabular moral unic, un set unic de credinţe morale se potrivesc tuturor comunităţilor umane, de pretutindeni şi recunoaşterea faptului că transformările istorice ne pot determina să abandonăm unele probleme şi vocabularul în care ele sunt formulate.

Aşa cum Jefferson a refuzat să permită Scripturii creştine să stabilească termenii în care să se dezbată instituţiile politice alternative şi noi trebuie fie să refuzăm să răspundem la

întrebarea „Ce tip de ființă umană sperați să produceți?", fie, cel puțin, să nu lăsăm ca răspunsurile noastre la această întrebare să dicteze răspunsul nostru la întrebarea „Este dreptatea fundamentală?"[40] Ideea că instituțiile democratice trebuie evaluate în funcție de tipul de persoană pe care îl creează nu se distinge ca gen de ideea că ele trebuie evaluate în funcție de poruncile divine. Ele trebuie evaluate în funcție de intuițiile morale specifice comunității istorice care a creat acele instituții. Ideea potrivit căreia toate controversele morale și politice ar trebui „conduse înapoi la primele principii" este rezonabilă numai dacă prin aceasta se înțelege că ar trebui să căutăm un teren comun în speranța obținerii unui acord. Însă ea este greșită în cazul în care e interpretată drept afirmația că există o ordine firească a premiselor din care trebuie inferate concluziile morale și politice sau drept afirmația că vreun interlocutor special (de exemplu, Nietzsche sau Loyola) a găsit deja această ordine. Prin urmare, replica liberală la cea de-a doua afirmație a comunitarienilor trebuie să fie următoarea: chiar dacă tipurile de caracter specifice democrațiilor liberale *sunt* amabil, chibzuit, meschin și neeroic, preponderența unor astfel de oameni pare a fi un preț rezonabil pentru libertatea politică.

Spiritul de acomodare și toleranță ne îndeamnă, desigur, să căutăm un teren comun cu Nietzsche și Loyola, însă nu se poate prezice unde, sau dacă, un astfel de teren comun va putea fi găsit. Tradiția filosofică a presupus că există anumite subiecte (de exemplu, „Care este voia Domnului?", „Ce este omul?", „Ce drepturi sunt intrinseci speciei?") despre care toți au sau ar trebui să aibă păreri și că aceste subiecte sunt prioritare, în ordinea justificării, celor din cadrul deliberării politice. Această presupunere merge mână în mână cu presupunerea că ființele umane au un centru natural pe care cercetarea filosofică îl poate localiza și pune în lumină. Din contră, concepția potrivit căreia ființele umane sunt rețele de credințe și dorințe lipsite de centru, iar

[40] Aceasta este sâmburele de adevăr din afirmația lui Dworkin că Rawls respinge teoria socială „bazată-pe-scopuri", însă acest lucru n-ar trebui să ne determine să credem că el alunecă înapoi într-o teorie „bazată-pe-drepturi".

vocabularul și opiniile lor sunt determinate de împrejurări istorice, permite posibilitatea de a nu exista o coincidență prea mare între două astfel de rețele, coincidență care să facă posibil acordul privitor la subiectele politice sau chiar o dezbatere utilă asupra unor astfel de subiecte[41]. Noi nu concluzionăm că Nietzsche și Loyola sunt nebuni pentru că dețin păreri neobișnuite despre anumite subiecte „fundamentale", ci ajungem la această concluzie numai când în urma unor îndelungi încercări de a face un schimb de concepții politice ne dăm seama că nu vom ajunge nicăieri[42].

Această primă alternativă a dilemei pe care tocmai am schițat-o, poate fi rezumată în afirmația că Rawls așează pe primul loc politica democratică, iar filosofia pe al doilea. El păstrează angajamentul socratic în schimbul liber de opinii, renunțând la obligația platonică de a ajunge la un acord universal, o obligație ce se sprijină pe doctrine epistemologice ca teoria anamnezei a lui Platon[43] sau teoria lui Kant despre

---

[41] Însă nu trebuie mers prea departe astfel încât să stârnim spectrul „limbajelor intraductibile". Așa cum a remarcat Donald Davidson, nu vom recunoaște alte organisme ca vorbitori actuali sau potențiali ai unui limbaj – și, prin urmare, ca persoane – dacă nu există suficiente coincidențe între credințe și dorințe care să facă posibilă traducerea. Comunicarea eficientă și frecventă este doar o condiție necesară dar nu și suficientă a acordului.

[42] Însă o astfel de concluzie se *limitează* la politică. Ea nu pune sub semnul îndoielii capacitatea acestor oameni de a se supune legilor logicii sau capacitatea lor de a face bine și cu îndemânare alte lucruri. Prin urmare, ea nu este echivalentul acuzației filosofice tradiționale de „iraționalitate". Această acuzație pornește de la presupunerea că incapacitatea de a „vedea" unele adevăruri este dovada absenței unui organ esențial pentru funcționarea omului, în general.

[43] În *Philosophical Fragments* a lui Kierkegaard la care m-am referit mai devreme, teoria platonică a anamnezei este considerată o justificare arhetipală a „socratismului" și, astfel, un simbol al tuturor formelor (în special cea a lui Hegel) „teoriei raționaliste a raționalității", așa cum a fost ea definită recent de Bernard Williams – ideea că cineva e rațional numai dacă poate apela la criterii universal acceptate, criterii al căror adevăr și aplicabilitate pot fi descoperite de toate ființele umane „în inima lor". Acesta este miezul filosofic al ideii din Scriptură potrivit căreia „adevărul e măreț și va triumfa", atunci când ea este disociată de ideea de „o Nouă Ființă" (însă Kierkegaard refuză să o disocieze).

relația dintre conceptele pure și empirice. El desprinde întrebarea dacă trebuie să fim toleranți și socratici de întrebarea dacă această strategie ne conduce la adevăr. Sarcina care îi revine acestei strategii este să ne conducă spre acel echilibru reflexiv intersubiectiv pe care îl putem obține dată fiind compoziția contingentă a subiectelor în discuție. Adevărul, conceput în maniera platonică, drept înțelegerea „unei ordini anterioare date" este pur și simplu irelevant pentru politica democratică. Prin urmare, și filosofia, ca disciplină al cărei obiect îl constituie explicarea relației dintre o astfel de ordine și natura umană, este irelevantă. Când cele două intră în conflict, democrația are prioritate în raport cu filosofia.

Această concluzie pare supusă unei obiecții evidente. Într-un prim moment, vi s-ar putea părea că, tocmai pe baza unei asemenea teorii, am respins o preocupare pentru teoriile filosofice despre natura bărbaților și femeilor. Dar, observați că, deși am spus adesea că Rawls se *poate mulțumi* cu o noțiune de eu uman ca țesătură de credințe și dorințe lipsită de un centru, n-am sugerat și că el are *nevoie* de o astfel de teorie. Aceasta nu oferă baza teoriei sociale liberale. Dacă ne dorim un model de eu uman, atunci această imagine a unei țesături lipsite de un centru ne va satisface necesitatea. Însă, în scopul unei teorii sociale liberale, ne putem descurca și fără un astfel de model. O putem scoate la capăt cu ajutorul simțului comun și al științelor sociale, domenii ale discursului în care termenul de „eu" survine foarte rar.

Dar dacă o persoană are o înclinație spre filosofie – dacă vocația sa, căutarea sa privată a perfecțiunii, atrage după sine elaborarea unor modele de entități cum ar fi „cel", „cunoașterea", „limbajul", „natura", „Dumnezeu" sau „istoria", iar apoi manevrarea lor până când se ajunge la o îmbinare a acestora – atunci ea își *va* dori o reprezentare a eului. De vreme ce și eu am o astfel de vocație, iar identitatea morală în jurul căreia vreau să construiesc astfel de modele este cea de cetățean al unui stat democratic liberal, le recomand celor cu preferințe similare și cu identități similare această reprezentare despre eu ca țesătură contingentă, lipsită de centru. Însă nu le-aș recomanda-o celor

cu o vocație similară, dar cu identități morale diferite – identități construite, de exemplu, în jurul iubirii de Dumnezeu, auto-depășirii nietzscheene, reprezentării fidele a realității așa cum este aceasta în ea însăși, căutării unui „unic răspuns corect" la întrebările morale sau a superiorității naturale a unui anumit tip de caracter. Asemenea persoane au nevoie de un model de eu mai complex și interesant, mai puțin naiv – unul care se îmbină în moduri complexe, cu modele de lucruri complexe, cum ar fi „natura" sau „istoria". Cu toate acestea, asemenea persoane ar putea fi, mai mult din motive pragmatice decât morale, cetățeni loiali ai unei societăți democratice liberale. Se poate ca ei să îi disprețuiască pe mulți dintre concetățenii lor, dar să recunoască totuși că preponderența unor astfel de tipuri de caracter demne de dispreț este un rău mai mic decât pierderea libertății politice. Se poate ca ei să fie recunoscători, nu fără o oarecare urmă de tristețe, că sensurile lor private de identitate morală și modelele de eu uman pe care le dezvoltă pentru a articula aceste sensuri – modurile în care se ocupă de singurătatea lor – nu constituie preocuparea unui asemenea stat. Rawls și Dewey au arătat cum un stat liberal poate ignora diferența dintre identitatea morală a lui Glaucon și cea a lui Thrasymachus, la fel cum ignoră diferența dintre identitatea religioasă a unui arhiepiscop catolic și cea a unui profet mormon.

Există totuși o urmă de paradox în această atitudine față de teoriile despre eu. S-ar putea spune că am scăpat de un tip de paradox auto-referențial și am căzut în altul. Căci cu presupun că suntem liberi să propunem spre folosire un model de eu care ni se potrivește, să îl ajustăm la politica noastră, la religia noastră sau la sensul pe care noi îl atribuim vieții noastre. Acest lucru presupune, la rândul său, că nu există nici un „adevăr obiectiv" despre cum este *realmente* eul uman. Această afirmație pare justificabilă numai pe baza unei concepții metafizico-epistemologice de tip tradițional. Căci, e de competența acestei concepții să stabilească ce este sau nu este „un adevăr verificabil empiric". Prin urmare, argumentul meu trebuie să se întoarcă în cele din urmă la principiile filosofice prime.

În acest moment, nu pot decât să spun că dacă s-ar fi știut ce este un adevăr verificabil empiric, atunci fără îndoială că metafizica și epistemologia ar fi fost cele care ar fi descoperit acel meta-aspect. Însă eu cred că ne-am descurca mai bine fără ideea de „adevăr empiric verificabil". Cred că filosofi ca Davidson și Derrida ne-au oferit un bun motiv să credem că distincțiile *physis-nomos*, *in se – ad nos* și obiectiv-subiectiv au fost pași pe o scară de care acum ne putem cu siguranță debarasa. Întrebarea dacă temeiurile pe care acești filosofi le-au oferit pentru această afirmație sunt ele însele motive metafizico-epistemologice, iar dacă nu ce fel de motive sunt ele, mi se pare lipsită de sens și sterilă. Recurg din nou la strategia gânditorului holist și insist asupra faptului că singurul lucru de care avem nevoie este echilibrul reflexiv – că nu există nici o ordine naturală de justificare a credințelor, nici un contur predestinat care să fie trasat prin discuție. Unul dintre multele beneficii ale unei concepții despre eu ca țesătură lipsită de centru este acela că ea ne scapă tocmai de ideea de contur. Alt beneficiu este acela că întrebările despre cui trebuie să ne justificăm noi înșine – întrebări despre cine e socotit fanatic și cine merită un răspuns – sunt probleme suplimentare ce trebuie sortate pe parcursul obținerii echilibrului reflexiv.

Aș putea totuși să fac ceva pentru a compensa urma de estetism frivol pe care îl adopt față de întrebările filosofice tradiționale. Și anume, să accept că există un scop moral în spatele acestei frivolități. Promovarea frivolității privitor la subiectele filosofice tradiționale servește aceleași scopuri ca promovarea frivolității privitor la subiectele teologice tradiționale. Asemeni apariției marilor economii de piață, creșterii numărului literaților, proliferării genurilor artistice și pluralismului indiferent al culturii contemporane, o astfel de superficialitate și frivolitate filosofică ajută la dezvrăjirea lumii. Ea îi ajută pe locuitorii lumii să devină mai pragmatici, mai toleranți, mai liberali, mai receptivi la apelul raționalității instrumentale.

Dacă identitatea noastră morală constă în a fi cetățeni ai unui stat liberal, atunci încurajarea frivolității ar putea servi scopurilor noastre morale. La urma urmelor, obligația morală

nu ne cere să luăm în serios toate problemele care, pe temeiuri morale, sunt luate în serios de către concetăţenii noştri. Din contră, s-ar putea să ne ceară exact contrariul, şi anume, să-i dezobişnuim, tachinându-i, de obiceiul de a lua atât de în serios aceste subiecte. Ar putea exista motive serioase pentru a-i tachina. Mai general, n-ar trebui să presupunem că esteticul este întotdeauna duşmanul moralului. Ar trebui să argumentez că în istoria recentă a societăţilor liberale dorinţa de a considera problemele din punct de vedere estetic – de a ne mulţumi să ne lăsăm în voia a ceea ce Schiller a numit „joc" şi să abandonăm ceea ce Nietzsche a numit „spiritul seriozităţii" – a fost un vehicul important al progresului moral.

Acum am spus tot ce aveam de spus despre cea de-a treia dintre pretenţiile comunitariene pe care le-am menţionat la început: pretenţia potrivit căreia teoria socială a statului liberal se sprijină pe presupoziţii filosofice false. Sper că v-am oferit destule motive pentru a crede că, în măsura în care gânditorul comunitarian intenţionează o critică a liberalismului, el ar trebui să renunţe la această pretenţie şi să o dezvolte, în schimb, pe oricare dintre primele două: pretenţia empirică potrivit căreia instituţiile democratice nu pot fi asociate cu acel sentiment al unui scop comun, de care s-au bucurat societăţile predemocratice sau judecata morală că produsele statului liberal sunt un preţ prea mare de plătit pentru eliminarea relelor care l-au precedat. Dacă criticii comunitarieni ai liberalismului ar rămâne la aceste două pretenţii, ei ar evita acel ton melancolic cu care se sfârşesc în mod tipic cărţile lor. Heidegger, de exemplu, ne spune că „ne-am născut prea târziu pentru zei şi prea devreme pentru Fiinţă". Unger îşi încheie *Knowledge and Politics* cu un apel la un *Deus absconditus*. MacIntyre încheie *După virtute* spunând că „Nu-l aşteptăm pe Godot, ci pe un alt – şi fără îndoială diferit – Sf. Benedict"[44]. Sandel îşi încheie cartea afirmând că

[44] Vezi discuţia lui Jeffrey Stout despre multiplele ambiguităţi ale acestei concluzii în „Virtue Among the Ruins: An Essay on MacIntyre", în *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 26* (1984), pp. 256-73, în special 269).

liberalismul „uită că atunci când politica merge bine, putem cunoaşte un bine împreună, fără a putea să o facem singuri", însă el nu sugerează un posibil candidat pentru acest bine comun.

Cred că în loc să sugereze că prin reflecție filosofică sau printr-o întoarcere la religie, am putea re-vrăji lumea, comunitarienii ar trebui să rămână la întrebarea dacă nu cumva dezvrăjirea ne-a făcut mai mult rău decât bine sau n-a creat mai multe pericole decât a ocolit. După părerea lui Dewey, dezvrăjirea obştească şi publică este preţul pe care îl plătim pentru eliberarea spirituală individuală şi privată, tipul de eliberare pe care Emerson l-a considerat specific americanului. Atât Dewey, cât şi Weber au fost conştienți că trebuie plătit un preț, însă ei au considerat că merită să-l plătim. Dewey a presupus că nici un bine realizat de societățile dinainte nu merita redobândit, dacă prețul ar fi fost o diminuare a capacității noastre de a lăsa oamenii în pace, de a-i lăsa să-şi încerce liniştiți viziunile lor private despre perfecțiune. El a admirat obiceiul american de a acorda prioritate democrației în raport cu filosofia, aplicând oricărei concepții despre sensul vieții întrebarea „Oare experimentarea acestei concepții nu se va interpune în calea posibilității altora de a-şi elabora propria salvare?" A acorda prioritate acestei întrebări e la fel de „firesc" precum a acorda prioritate, de exemplu, întrebării lui MacIntyre „Ce tipuri de ființe umane ies la iveală în cultura liberalismului?" sau întrebării lui Sandel „Va putea oare vreodată comunitatea care pune dreptatea pe primul loc să fie mai mult decât o comunitate de străini?" Întrebarea care dintre aceste probleme este prioritară în raport cu celelalte este ocolită de *toți*. Nimeni nu este mai arbitrar decât ceilalți. Ceea ce înseamnă de fapt că nimeni nu e arbitrar. Toți insistă că dorințele şi credințele lor cele mai dragi ar trebui să fie primele în ordinea dezbaterii. Iar asta nu este arbitrarietate, ci sinceritate.

Din punct de vedere deweyan, pericolul re-vrăjirii lumii constă în faptul că ea s-ar putea interpune în calea dezvoltării a

ceea ce Rawls numeşte „o uniune socială de uniuni sociale"[44], dintre care unele pot fi (şi în concepţia lui Emerson chiar trebuie să fie) realmente foarte mici. Căci e greu să fii atât vrăjit de propria versiune a lumii, cât şi tolerant faţă de toate celelalte. Nu am încercat să dovedesc dacă Dewey avea sau nu dreptate în această judecată a pericolului şi promisiunii relative. Am susţinut doar că o astfel de judecată nici nu presupune, nici nu sprijină o teorie a eului. Nici nu am încercat să mă ocup de

[44] Aceasta este descrierea pe care Rawls o face „unei societăţi bine ordonate (care corespunde dreptăţii ca şi corectitudine)" (*Theory of Justice*, p. 527). Sandel consideră aceste pasaje metaforice şi se plânge că „imaginile intersubiective şi individualiste apar în combinaţii încurcate, uneori nepotrivite, ca şi cum ar trăda obligaţiile incompatibile ce se luptă în interior" (*Liberalism and the Limits of Justice*, p. 150ff.). El concluzionează că „vocabularul moral al comunităţii, în sensul tare, nu poate fi capturat în toate cazurile de o concepţie care „în fundamentele sale teoretice este individualistă" [aşa cum o considera Rawls pe a lui]". Eu susţin că aceste obligaţii vor părea incompatibile numai dacă se încearcă definirea presupoziţiilor lor filosofice (ceea ce Rawls însuşi a făcut uneori cu prea mare elan) şi că acesta este un bun motiv pentru a nu face astfel de încercări. Gândiţi-vă la concepţia iluministă potrivit căreia încercările de a accentua presupoziţiile teologice ale obligaţiilor sociale au făcut mai mult rău decât bine şi că dacă teologia nu poate fi pur şi simplu ignorată, ar trebui cel puţin să i se permită să fie cât se poate de fuzzy (sau, am putea spune „liberală"). Insistenţa lui Oakeshott asupra valorii dezordinii teoretice pentru sănătatea statului este întemeiată.

În altă parte Rawls a afirmat că „nu există nici un temei pe baza căruia o societatea bine-ordonată să încurajeze valorile individualiste, dacă prin acestea se înţeleg moduri de viaţă ce conduc indivizii spre urmărirea propriului drum şi spre o lipsă de preocupare faţă de interesul altora" („Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 [1975]: 550). Dezbătând acest pasaj, Sandel spune că el ne „sugerează un sens mai profund în care concepţia lui Rawls este individualistă", însă argumentul său în favoarea corectitudinii acestei sugestii este, repet, afirmaţia că „eul rawlsian nu este numai un subiect al posesiei, ci şi un subiect individuat anterior" (*Liberalism and the Limits of Justice*, p. 61ff.). Aceasta este tocmai afirmaţia împotriva căreia am argumentat atunci când am dovedit că nu există ceva de genul „eului rawlsian" şi că Rawls nu-şi doreşte şi nu are nevoie de o „teorie a persoanei". Sandel spune (p. 62) că Rawls „ia de la sine înţeles faptul că orice individ e alcătuit dintr-un sistem, şi numai unul, de dorinţe, însă în texte e greu de găsit dovezi pentru această afirmaţie". În cel mai rău caz, Rawls îşi simplifică prezentarea imaginându-şi că fiecare dintre cetăţenii săi are numai un astfel de set, însă această simplificare nu pare esenţială pentru concepţia lui.

predicția lui Horkheimer și Adorno că în cele din urmă, „raționalitatea dizolvantă" a iluminismului va face ca democrațiile liberale să scape de sub control.

Singurul lucru pe care îl am de spus despre această predicție este că și dacă democrațiile liberale se vor prăbuși, aceasta nu dovedește că societățile umane nu pot supraviețui fără opinii larg acceptate despre probleme de importanță majoră – concepții despre locul nostru în univers și misiunea noastră pe pământ. Se prea poate ca ele să nu supraviețuiască în asemenea condiții, însă colapsul final al democrațiilor nu va demonstra acest lucru – așa cum nu demonstrează nici că societățile umane au nevoie de regi sau de o religie întemeiată și nici că o comunitate politică nu poate exista în afara micilor orașe-state.

Atât în descrierea lui Jefferson, cât și în cea a lui Dewey, America a fost prezentată ca un „experiment". Dacă experimentul eșuează, descendenții noștri ar putea învăța ceva important. Însă ei nu vor învăța un adevăr filosofic și nici unul religios. Ei vor avea pur și simplu niște sugestii cu privire la ce să fie atenți când vor propune următorul lor experiment. Chiar dacă nimic altceva nu supraviețuiește epocii revoluțiilor democratice, poate că descendenții noștri își vor aminti că instituțiile sociale *pot* fi considerate experimente în colaborare și nu încercări de a întruchipa o ordine universală și anistorică. E greu de crezut că aceasta nu este o amintire prețioasă.

Liberalismul burghez postmodern

Nemulțumirile legate de iresponsabilitatea socială a intelectualilor vizează în mod tipic tendința acestora de a se marginaliza, de a ieși dintr-o comunitate, printr-o identificare interioară cu altă comunitate – cum ar fi de exemplu, o altă țară sau perioadă istorică, un colegiu invizibil sau un subgrup alienat din cadrul unei comunități mai mari. În orice caz, o astfel de marginalizare este comună intelectualilor și minerilor. La începuturile Ligii Muncitorilor Minieri Uniți, membrii săi n-au avut, pe bună dreptate, încredere în instituțiile legale și politice existente și își erau loiali numai unii altora. În această privință, ei semănau cu avangarda literară și artistică dintre războaie.

Nu e limpede că cei care se marginalizează astfel pot fi acuzați de iresponsabilitate socială. Nu putem fi iresponsabili față de o comunitate a cărui membru nu ne considerăm. Altfel, sclavii fugari și vagabonzii pripășiți pe sub zidul Berlinului ar fi iresponsabili. Pentru ca o astfel de critică să aibă sens ar trebui să existe o supracomunitate cu care să *trebuiască* să ne identificăm – umanitatea ca atare. Atunci am putea apela la nevoile acelei comunități când ne-am despărți de familia sau tribul sau națiunea noastră, iar aceste grupuri ar putea apela la același lucru când ar critica iresponsabilitatea celor care se retrag. Unii oameni chiar cred că există o asemenea comunitate. Aceștia sunt cei ce cred că există lucruri ca demnitate umană intrinsecă, drepturi umane intrinsece și o distincție anistorică între cerințele moralității și cele ale prudenței. Numiți-i pe acești oameni „kantieni". Lor li se opun cei ce spun că „umanitatea" este mai degrabă o noțiune biologică decât una morală, că nu există nici

un fel de demnitate umană care să nu derive din demnitatea unei comunități specifice și nici un apel la criterii imparțiale dincolo de meritele relative ale diferitelor comunități actuale sau posibile, criterii care ne vor ajuta să evaluăm aceste merite. Numiți-i pe acești oameni „hegelieni". Mare parte din filosofia socială contemporană din lumea vorbitoare de limbă engleză este o dezbatere pe trei nivele între kantieni (ca Ronald Dworkin) care doresc să păstreze o distincție morală-prudență anistorică drept sprijin pentru instituțiile și practicile democrațiilor supraviețuitoare, cei (ca stânga filosofică postmarxistă europeană, ca Roberto Unger și Alasdair MacIntyre) care vor să abandoneze aceste instituții atât pentru că ele presupun o filosofie discreditată, cât și din alte motive, mai concrete, și cei (ca Michael Oakeshott și John Dewey) care vor să păstreze instituțiile, dar să abandoneze fundamentul lor kantian tradițional. Ultimele două preiau critica lui Hegel a concepției lui Kant despre acțiunea morală, în timp ce fie naturalizează, fie resping ca neesențiale celelalte părți din Hegel.

Dacă gânditorii hegelieni au dreptate, atunci nu există nici un criteriu anistoric pentru a decide când un act, ca acela de a abandona o comunitate, este sau nu responsabil, așa cum nu există nici unul pentru a decide când să ne schimbăm iubiții sau profesiile. Hegelienii consideră că nu trebuie să fie responsabili față de nimic altceva decât față de persoanele sau comunitățile istorice actuale sau posibile; prin urmare, ei cred că întrebuințarea de către kantieni a „responsabilității sociale" este înșelătoare. Căci această întrebuințare nu sugerează opoziția veritabilă dintre loialitatea Antigonei, de exemplu, față de Teba și cea față de fratele ei sau loialitatea lui Alcibiade față de Atena și cea față de Persia, ci o opoziție iluzorie între loialitatea față de o persoană sau o comunitate istorică și față de ceva „superior" ambelor. Ea sugerează că există un punct de vedere care abstrage din orice comunitate istorică și adjudecă drepturile comunităților vis-à-vis de cele ale indivizilor.

Kantienii tind să-i acuze de iresponsabilitate socială pe cei care se îndoiesc de existența unui astfel de punct de vedere. Prin

urmare, atunci când Michael Walzer afirmă că „O societate dată este dreaptă dacă viața sa esențială este trăită în... conformitate cu acordurile unanim împărtășite ale membrilor", Dworkin numește această concepție „relativism". „Dreptatea", ripostează „Dworkin, „nu poate fi lăsată pe seama convenției și a anecdotei". Aceste proteste kantiene pot fi apărate folosind tacticile proprii gânditorilor hegelieni, observând că însăși societatea americană pe care Walzer dorește s-o laude și s-o reformeze este una a cărei imagine de sine e legată de vocabularul kantian al „drepturilor inalienabile" și al „demnității omului". Apărătorii hegelieni ai instituțiilor liberale se află în situația de a apăra. doar pe baza solidarității, o societate care a cerut în mod tradițional să fie bazată pe ceva mai mult decât simpla solidaritate. Critica kantiană a tradiției care urcă de la Hegel până la Marx și Nietzsche, o tradiție care insistă să conceapă morala drept interesul unei comunități condiționate istoric și nu drept „interesul comun al umanității" subliniază adesea că o astfel de concepție filosofică este – dacă se evaluează practicile și instituțiile liberale – irresponsabilă. Astfel de critici se bazează pe predicția că aceste practici și instituții nu vor supraviețui eliminării fundamentelor kantiene tradiționale, fundamente ce includ o justificare a „raționalității" și „moralității" ca fiind transculturale și anistorice.

Voi numi încercarea hegeliană de a apăra instituțiile și practicile bogatelor democrații nord-atlantice fără ajutorul unor astfel de fundamente „liberalism burghez postmodern". Îl numesc „burghez" pentru a sublinia că cei mai mulți dintre oamenii despre care vorbesc nu vor avea nici o obiecție față de pretenția marxistă că mare parte din aceste instituții și practici sunt posibile și justificabile numai în anumite condiții istorice și în special economice. Vreau să opun liberalismul burghez, încercarea de a împlini speranțele burgheziei nord-atlantice, liberalismului filosofic, o colecție de principii kantiene concepute pentru a ne justifica în încercarea de a avea aceste speranțe. Gânditorii hegelieni consideră că aceste principii sunt folositoare pentru a *rezuma* aceste speranțe, însă nu și pentru a le justifica. Folosesc

„postmodernist" în sensul conferit acestui termen de Jean-François Lyotard, care spune că atitudinea postmodernă este aceea de „neîncredere în metapovestiri", povestiri care descriu sau prezic activitățile unor entități ca eul noumenal sau Spiritul Absolut sau Proletariatul. Aceste metapovestiri sunt poveşti care pretind că justifică loialitatea față de sau retragerea din anumite comunități contemporane, dar care nu sunt nici narațiuni istorice despre ce au făcut în trecut aceste comunități sau altele, nici scenarii despre ce ar putea face ele în viitor.

„Liberalism burghez postmodern" sună oximoronic. Pe de-o parte pentru că, din anumite motive locale şi probabil trecătoare, majoritatea celor care consideră că au depăşit metafizica şi metapovestirile consideră de asemenea că au decis să nu se implice nici în burghezie. Dar, parțial, aceasta se datorează faptului că este greu să eliberăm instituțiile liberale burgheze de vocabularul pe care aceste instituții l-au moştenit de la iluminism – de exemplu, vocabularul secolului al XVIII-lea al drepturilor, pe care judecătorii şi avocații constituționali ca Dworkin, trebuie să-l folosească *ex officiis*. Acest vocabular e construit în jurul unei distincții între moralitate şi prudență. În cele ce urmează vreau să arăt cum acest vocabular şi în special această distincție ar putea fi reinterpretate pentru a se potrivi nevoilor noastre, ale liberalilor burghezi postmoderni. Sper, prin urmare, să sugerez cum ar putea convinge aceşti liberali societatea noastră că loialitatea față de ea însăşi este moralitate îndeajuns, şi că o asemenea loialitate nu mai are nevoie de un fundament anistoric. Cred că ei ar trebui să încerce să scape de acuzațiile de iresponsabilitate convingând societatea noastră că trebuie să fie responsabilă numai față de propriile ei tradiții, nu şi față de legea morală.

Gestul fundamental în această reinterpretare este acela de a nu considera eul moral, întruparea raționalității, drept unul dintre alegătorii originari ai lui Rawls, cineva care îşi poate distinge *eul* său de talentele, interesele şi concepțiile sale despre bine, ci drept o rețea de credințe, dorințe şi emoții care nu se sprijină pe nimic – nici un substrat în spatele atributelor. În scopuri de deliberare şi conversație morală şi politică, o

persoană *reprezintă* tocmai această rețea, așa cum în scopurile balisticii ea se reduce la o mulțime de puncte, iar în scopurile chimiei este o înlănțuire de molecule. Ea este o rețea care se reînnoiește mereu în obișnuita manieră quineană – adică, nu cu referire la criterii generale (de exemplu, „reguli ale sensului" sau „principii morale"), ci în modul întâmplător în care celulele se readaptează pentru a face față presiunilor mediului înconjurător. Din perspectivă quineană, comportamentul rațional este doar un tip de comportament adaptativ care e aproximativ identic comportamentului, în condiții similare, al altor membri ai unei anumite comunități relevante. Iraționalitatea, atât în fizică cât și în etică, este o problemă de comportament care duce la abandonarea sau privarea de calitatea de membru al unei asemenea comunități. În unele scopuri acest comportament adaptativ este pe bună dreptate descris ca „învățare" sau „calculare" sau „redistribuirea încărcăturilor electrice în țesutul neural", iar în altele ca „deliberare" sau „alegere". Nici unul dintre aceste vocabulare nu este privilegiat în raport cu celelalte.

Ce anume joacă rolul de „demnitate umană" potrivit acestei concepții despre eu? Michael Sandel formulează un răspuns foarte bun, potrivit căruia nu ne putem considera pe noi înșine drept subiecți kantieni „capabili să producem sens pe cont propriu", drept alegători rawlsieni,

> ...fără a plăti un preț scump acelor loialități și convingeri a căror forță morală constă în faptul că a trăi în conformitate cu ele presupune să ne percepem drept indivizii particulari care suntem: membrii ai acestei familii, comunități, națiuni sau popor, purtători ai acestei istorii, fii sau fiice ai acestei revoluții, cetățeni ai acestei republici[1].

Aș susține că forța morală a unor astfel de loialități și convingeri constă *în totalitate* în acest fapt și că nimic altceva

[1] *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 179. Remarcabila carte a lui Sandel dovedește cu pricepere că Rawls nu poate să-l naturalizeze pe Kant și să păstreze în același timp autoritatea meta-etică a „rațiunii practice" a lui Kant.

nu are *nici* o forță morală. Nu există vreo altă „rațiune" pentru astfel de loialități și convingeri decât aceea că dorințele, credințele și emoțiile care le sprijină se suprapun peste cele ale multor altor membri ai grupului cu care noi ne identificăm în scopul deliberării morale și politice și aceea suplimentară că acestea sunt trăsături *distinctive* ale respectivului grup, trăsături pe care el le folosește pentru a-și construi imaginea de sine prin opoziție cu alte grupuri. Asta înseamnă că analogul hegelian naturalizat al „demnității umane intrinsece" este demnitatea relativă a unui grup cu care se identifică o persoană. Potrivit acestei concepții, națiunile, bisericile sau mișcările reprezintă exemple istorice strălucite nu pentru că reflectă raze ce emană dintr-o sursă superioară, ci datorită efectelor contrarii – comparațiilor cu alte comunități, mai rele. Persoanele au demnitate nu asemeni unei luminescențe interioare, ci pentru că împărtășesc astfel de efecte contrarii. Faptul că justificarea morală a instituțiilor și practicilor grupului unei persoane – de exemplu, burghezia contemporană – este mai mult o problemă de povestiri istorice (inclusiv scenarii despre ce s-ar putea întâmpla în anumite contingențe viitoare), decât de metapovestiri filosofice, este un corolar al acestei concepții. Principalul fundament al istoriografiei nu este filosofia, ci artele care servesc la dezvoltarea și modificarea imaginii-de-sine a unui grup prin divinizarea eroilor săi, de exemplu, prin diabolizarea dușmanilor săi, prin înscenarea unor dialoguri între membrii săi sau prin reconcentrarea atenției lui.

Un alt corolar este acela că distincția morală/prudență apare acum ca o distincție între apelurile la două părți ale rețelei ce reprezintă eul – părți separate prin hotare neclare și în continuă schimbare. O parte constă în acele credințe, dorințe și emoții ce se suprapun peste cele ale majorității celorlalți membri ai comunității cu care se identifică o persoană în scopurile deliberării și se opun celor ale majorității membrilor altor comunități cărora li se opune propria comunitate. O persoană apelează mai degrabă la moralitate și nu la prudență atunci când apelează la această parte juxtapusă, comună a sa, formată din

acele credințe, dorințe și emoții care-i permit să spună „NOI nu facem astfel de lucruri". Moralitatea este, așa cum a spus Wilfrid Sellars, o problemă de „intențiile noastre". Astfel, cele mai multe dileme morale sunt urmări ale faptului că cei mai mulți dintre noi ne identificăm cu un număr de comunități diferite și suntem la fel de refractari la ideea de a ne marginaliza în relație cu oricare dintre ele. Această diversitate a identificărilor crește o dată cu educația, la fel cum numărul comunităților cu care o persoană se poate identifica crește o dată cu civilizația.

Tensiunile intra-societale, de tipul celor care, așa cum bine spune Dworkin, marchează societatea noastră pluralistă, rareori sunt rezolvate prin apelurile la principiile generale de tipul celor pe care el le consideră necesare. Ele sunt rezolvate mai frecvent prin apelurile la ceea ce Dworkin numește „convenție și anecdotă". Discursul politic al democrațiilor, în forma sa cea mai bună, este schimbul de ceea ce Wittgenstein numea „mijloace pentru un anumit scop" – anecdote despre efectele trecute ale diferitelor practici și predicții în legătură cu ce se va întâmpla dacă unele dintre acestea vor fi sau nu modificate. Deliberarea morală a liberalului burghez postmodern constă în mare măsură în același tip de discurs, evitând formularea principiilor generale cu excepția situațiilor în care e necesară această tactică specială – ca de exemplu atunci când se scrie o constituție sau în cazul regulilor de memorare pentru copii. E util să ne reamintim că această concepție despre deliberarea morală și politică a fost un loc comun printre intelectualii americani pe vremea când Dewey – un postmodern *avant la lettre* – era filosoful american dominant, vreme în care „realismul legal" era considerat mai degrabă un pragmatism dezirabil, decât un subiectivism neprincipial.

E de asemenea util să reflectăm asupra motivului pentru care această toleranță față de anecdotă a fost înlocuită de o reatașare față de principii. Cred că o parte din explicație constă în faptul că cei mai mulți intelectuali americani din vremea lui Dewey încă mai considerau că țara lor era un exemplu istoric strălucit. Ei s-au identificat ușor cu ea. Unicul motiv important

care i-a determinat să înceteze să se mai identifice a fost războiul din Vietnam. Acesta i-a determinat pe unii intelectuali să se marginalizeze complet. Alții au încercat să reabiliteze noțiuni kantiene pentru a spune, o dată cu Chomsky, că războiul nu numai că a trădat speranțele, interesele și imaginea-de-sine a Americii, dar a fost *imoral*, unul în care de la început nu avuseserăm nici un *drept* să ne angajăm.

Dewey ar fi considerat lipsite de sens aceste încercări suplimentare de autopedepsire. Se prea poate ca ele să fi servit un scop catharctic util, însă efectul lor pe termen lung a fost mai degrabă acela de a desolidariza intelectualii de consensul moral al națiunii, decât de a modifica acest consens. În plus, hegelianismul naturalizat al lui Dewey s-a juxtapus mai bine decât un kantianism naturalizat peste sistemele de credință ale comunităților cu care noi, burghezii nord-americani bogați, avem nevoie să conversăm. Prin urmare, o nouă abordare a perspectivei deweyene ne-ar putea conferi posibilitatea de a continua orice conversație care ar mai fi posibilă între națiuni, iar intelectualilor americani pe aceea de a conversa cu concetățenii lor.

Voi conchide prin a supune discuției două obiecții la ceea ce am spus. Prima obiecție este aceea că, potrivit concepției mele, un copil găsit cutreierând prin păduri, rămășița unei națiuni masacrate ale cărei temple au fost rase de pe fața pământului și ale cărei cărți au fost arse, nu are nici o parte de demnitate umană. E adevărat că asta este una dintre consecințe, însă nu rezultă că el poate fi tratat ca un animal, căci face parte din tradiția comunității *noastre* ca o ființă umană străină, golită de toată demnitatea sa, să fie primită, să fie reînzestrată cu demnitate. Acest element evreiesc și creștin din tradiția noastră este invocat cu recunoștință de atei profitori ca mine, cărora le-ar place ca diferențele cum ar fi cea dintre kantian și hegelian să rămână „doar filosofice". Existența drepturilor umane, în sensul în care ele sunt în discuție în această dezbatere meta-etică, are la fel de multă sau puțină relevanță pentru felul în care tratăm un astfel de copil ca și întrebarea despre existența lui Dumnezeu. Cred că ambele au la fel de puțină relevanță.

A doua obiecţie este că ceea ce am numit „postmodernism" ar trebui mai bine să se numească „relativism" şi că relativismul se autoinfirmă. Bineînţeles că relativismul se autoinfirmă, însă există o diferenţă între a spune că fiecare comunitate este la fel de bună ca oricare alta şi a spune că trebuie să ieşim din reţelele pe care le reprezentăm, din comunităţile cu care ne identificăm în prezent. Postmodernismul nu e mai relativist decât sugestia lui Hilary Putnam de a nu ne mai strădui să obţinem o „privire a ochiului divin" şi să realizăm că „Putem spera doar să producem o concepţie mai raţională despre raţionalitate sau o concepţie mai bună despre moralitate, dacă operăm din interiorul tradiţiei noastre"[2]. Părerea că fiecare tradiţie este la fel de raţională sau la fel de morală ca toate celelalte ar putea fi deţinută numai de un zeu, de cineva care să nu aibă nevoie să folosească (ci numai să menţioneze) termenii „raţional" sau „moral", deoarece nu are nevoie să cerceteze sau să delibereze. O asemenea fiinţă ar fi trecut din istorie şi conversaţie în contemplaţie şi metapovestire. A acuza postmodernismul de relativism înseamnă a încerca să pui o metapovestire în gura postmodernistului. Putem face asta numai dacă identificăm „a deţine o poziţie filosofică" cu a avea disponibilă o metapovestire. Dacă insistăm asupra acestei definiţii a „filosofiei", atunci postmodernismul este postfilosofic. Dar ar fi bine să schimbăm definiţia[3].

---

[2] *Reason, Truth and History*, New York, Cambridge University Press, 1981, p. 216.

[3] Dezbat o astfel de redefinire în introducerea la *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982.

Despre etnocentrism: o replică lui Clifford Geertz

În lucrarea lui provocatoare despre „The Uses of Diversity", profesorul Geertz afirmă că etnocentrismul exilează golurile şi asimetriile dintre indivizi sau grupuri „într-un domeniu al diferenţei reprimabile sau ignorabile, al simplei neasemănări". Aceasta este o bună descriere a modului în care îi tratăm pe cei pe care considerăm că nu merită să-i înţelegem: pe cei pe care îi privim ca fiind irecuperabil nebuni, proşti, meschini sau păcătoşi. Asemenea oameni nu sunt consideraţi posibili parteneri conversaţionali, ci, cel mult, mijloace în vederea unor scopuri. Noi credem că nu avem nimic de învăţat de la astfel de oameni, căci mai bine am muri decât să împărtăşim credinţele care presupunem că sunt centrale pentru identităţile lor de sine. Unii oameni gândesc despre evrei şi atei în aceşti termeni. Alţii gândesc astfel despre nazişti şi fundamentaliştii religioşi.

Atunci când noi, liberalii burghezi, ne trezim gândind despre oameni în acest mod – când, de exemplu, ne surprindem reacţionând cu indignare şi dispreţ la naziştii şi fundamentaliştii – trebuie să ne gândim bine înainte de a acţiona. Căci ilustrăm tocmai atitudinea pe care pretindem că o dispreţuim. Mai bine am muri decât să fim etnocentrici, dar etnocentrismul este tocmai convingerea că cineva mai bine ar muri decât să împărtăşească anumite credinţe. Atunci ne trezim întrebându-ne dacă nu cumva liberalismul nostru burghez nu este încă un exemplu în plus de prejudecată culturală.

Această derută ne face susceptibili la sugestia potrivit căreia cultura democraţiei liberale occidentale este într-un fel „la egalitate" cu cea a vandalilor şi a ik-ilor. Prin urmare, începem

să ne întrebăm dacă încercările noastre de a determina alte părți ale lumii să adopte cultura noastră sunt diferite în natura lor de eforturile misionarilor fundamentaliști. Dacă vom continua prea mult pe această linie de gândire vom deveni ceea ce sunt numiți uneori liberali „decadenți". Vom începe să ne pierdem orice capacitate de indignare morală, orice capacitate de a simți dispreț. Sentimentul nostru de ipseitate se va dizolva. Nu vom mai putea fi mândri că suntem liberali burghezi, că suntem parte dintr-o mare tradiție, și nu cetățeni ai vreunei culturi inferioare. Vom deveni atât de lipsiți de prejudecăți, încât mințile noastre vor fi în dezacord.

Acest colaps al încrederii-în-sine morale, ceea ce Geertz numește „toleranța primejdioasă a cosmopolitanismului UNESCO", provoacă o reacție în direcția anti-anti-etnocentrismului – direcția exemplificată de pasaje citate de Geertz din Lévi-Strauss și din lucrările mele. Aceasta, la rândul ei, provoacă contra-reacția lui Geertz. El spune, de exemplu, că: „Orice filosofie morală care se teme atât de tare să nu se încurce într-un relativism nesăbuit sau într-un dogmatism transcendental încât nu se poate gândi să facă altceva mai bun cu alte moduri de a concepe viața decât să le facă să arate mai rău decât ale noastre este destinată să ferească lumea de condescendență". Geertz se teme că, dacă reacția anti-anti-etnocentristă merge prea departe, ne vom mulțumi să considerăm comunitățile umane drept „monade semantice, aproape lipsite de ferestre".

Unele comunități umane sunt astfel de monade, altele nu. Cultura noastră liberală burgheză nu este. Din contră, ea este o cultură care să mândrește cu faptul că adaugă mereu mai multe ferestre, că își sporește mereu simpatiile. Ea este o formă de viață care își extinde mereu pseudopodele și se adaptează la ceea ce întâlnește. Sentimentul propriei valori morale este întemeiat pe toleranța diversității. Eroii pe care îi divinizează sunt cei care i-au amplificat capacitatea de compasiune și toleranță. Printre dușmanii pe care îi anatemizează se numără oamenii care încearcă să diminueze această capacitate, etnocentriștii viciați. Anti-anti-etnocentrismul nu este o încercare de a schimba obiceiurile

culturii noastre, de a bloca din nou ferestrele. El este mai degrabă o încercare de a face față fenomenului de liberalism decadent, prin corectarea obiceiului culturii noastre de a furniza dorinței sale de ferestre un fundament filosofic. Anti-anti-etnocentrismul nu spune că noi suntem prinși în capcana monadei sau limbajului nostru, ci că monada bine dotată cu ferestre în care trăim nu este mai strâns legată de natura umanității sau de cerințele de raționalitate decât monadele relativ lipsite de ferestre care ne înconjoară.

Voi dezbate mai pe larg chestiunea din urmă, însă întâi aș vrea să comentez asupra cazului lui Geertz a indianului beat și a hemodializorului[1]. Interpretarea mea în legătură cu acest caz diferă de cea a lui Geertz. Prin urmare, îmi voi expune propria părere, iar apoi voi comenta modul în care îl înțelege Geertz.

Reacția mea la acest caz, așa cum îl prezintă Geertz, este că el nu e deosebit de deprimant, ci chiar îmbucurător. El ne arată că instituțiile noastre liberale funcționează bine și eficient. Geertz spune că „în completarea listei de așteptare [pentru hemodializor] s-a ținut cont de cât de fondată era cererea și de ordinea de înscriere". Așa și trebuie să se întâmple. De vreme ce, spune el, „indianul era deja în tratament în momentul în care problema s-a clarificat", doctorii „nu s-au putut convinge" să îl întrerupă. El adaugă apoi, în paranteze: „Presupun că nici nu ar fi avut voie". Într-adevăr, nici nu ar fi avut voie, și asta găsesc eu că este îmbucurător. Dacă ar fi încercat să i-l scoată, mass-media și avocații imorali ar fi năvălit cu toții peste ei în următoarea zi. Întregul aparat al statului democratic liberal, un aparat pentru care presa este la fel de esențială ca și funcționarii tribunalului, garanta că o dată ce acel indian a fost îndeajuns de isteț să se

[1] În acest „caz", unui indian american alcoolic din S-V Statelor Unite, urmând la rând, i s-a permis să înceapă și să continue tratamentul cu un hemodializor, chiar dacă a refuzat să dea ascultare ordinelor doctorilor de a nu mai bea. El a murit după câțiva ani, după câte se pare parțial datorită băuturii. Geertz a folosit cazul pentru a ilustra dilema morală a doctorilor – și prin extensie a societății „iluminate" – confruntați cu valori și comportamente ostile celor „liberale" proprii lor.

înscrie din timp pe lista de aşteptare, el se va bucura de mai mulţi ani în care să bea, decât ar fi putut în caz contrar.

Geertz spune că acesta a fost „un caz dezonorant şi că s-a terminat într-un mod dezonorant". Din punct de vedere legal el n-a fost, cu siguranţă, un caz dezonorant. Justiţia procedurală a fost corect aplicată. El nu pare dezonorant nici din punct de vedere moral. Este satisfăcător din punct de vedere moral să se considere că deciziile de viaţă şi de moarte sunt luate mai degrabă pe baza faptului „cât de stringentă este cererea şi a priorităţii pe lista de aşteptare", decât, să spunem, pe baza unui factor politic sau financiar, a calităţii de membru al unei familii sau a compasiunii celor de faţă. Ne mândrim cu faptul că societatea noastră lasă astfel de decizii pe seama mecanismelor dreptăţii procedurale.

Geertz merge mai departe şi afirmă că el „nu poate crede că mai mult etnocentrism, mai mult relativism sau mai multă neutralitate ar fi îmbunătăţit câtuşi de puţin lucrurile (deşi mai multă imaginaţie s-ar putea să le fi îmbunătăţit)". Sunt de acord că nici o poziţie sau strategie filosofică nu ar fi putut îmbunătăţi în vreun fel lucrurile, însă nu sunt sigur ce crede el că ar fi putut imaginaţia îmbunătăţi, căci nu sunt sigur ce anume avea nevoie de îmbunătăţiri. Cred că Geertz vrea să spună că medicii ar fi putut fi mai puţin supăraţi de eşecul indianului de a fi un pacient bun, dacă ar fi fost în stare să se pună în pielea indianului. Însă, în primul rând nu e clar de ce ar fi trebuit să fie atât de tulburaţi. Noi nu vrem ca medicii să facă diferenţe între valorile vieţilor pe care le salvează, aşa cum nu vrem nici ca avocaţii apărării să-şi facă prea multe griji în privinţa inocenţei clienţilor lor sau ca profesorii să se preocupe de problema care dintre elevi vor folosi cel mai bine educaţia pe care ei le-o oferă. Agenţii unei societăţi construite în jurul dreptăţii procedurale nu trebuie să examineze atât de amănunţit asemenea probleme.

Geertz afirmă că „nimeni nu a învăţat prea multe din acest episod, nici despre sine însuşi, nici despre altcineva", că „totul s-a petrecut în ignoranţă". La sfârşitul lucrării sale el sugerează că ceea ce le lipsea doctorilor era „cunoaşterea măsurii în care

el [indianul] îşi câştigase opiniile şi, prin urmare, gustul lor amar" şi „înţelegerea drumului teribil pe care el îl parcursese pentru a ajunge la ei şi ce anume – etnocentrismul şi crimele pe care el le legitimează – îl făcuse atât de teribil". Ceea ce Geertz posedă şi se pare că medicilor le lipseşte este cunoaşterea a ce însemna să fi fost un membru al acestui trib indian înainte, în timpul şi după cucerirea lui de către albi.

Vreau să evidenţiez două lucruri în ceea ce priveşte această diferenţă dintre Geertz şi medici. În primul rând, faptul că mulţi medici, avocaţi şi profesori nu sunt în stare să se pună în situaţia multora dintre pacienţii, clienţii şi elevii lor nu demonstrează că ceva se petrece în ignoranţă. Ei au destule cunoştinţe pentru a-şi face meseria şi pentru a şi-o face bine. Singurul sens în care ceva s-a petrecut în ignoranţă este sensul în care *toate* relaţiile umane neatinse de iubire se petrec în ignoranţă. Acesta este un sens extins al lui „în ignoranţă" analog sensului extins al lui „singur" în care noi, milioanele de muritori, trăim singuri. Când împuşcăm psihopatul sau trimitem criminalul de război în lagăre, noi acţionăm, în acest sens extins, în ignoranţă. Căci dacă am fi privit criminalul de război maturizându-se, dacă am fi mers pe drumul pe care el l-a parcurs, s-ar fi putut să avem dificultăţi în împăcarea cerinţelor de iubire şi de dreptate. Însă e bine pentru societate că, în cele mai multe cazuri, ignoranţa noastră ne permite să evităm această dilemă. De cele mai multe ori, dreptatea trebuie să fie suficientă.

Al doilea lucru, şi mult mai important, pe care vreau să-l punctez în legătură cu Geertz şi medici este acela că remarcabila glorie a societăţii noastre liberale o constituie faptul că ea încredinţează puterea atât unor oameni ca Geertz şi semenii săi antropologi, cât şi unor oameni ca medicii. Antropologii şi ceilalţi cunoscători ai diversităţii ai lui Geertz sunt oameni de la care se aşteaptă şi care sunt împuterniciţi să extindă limita imaginaţiei societăţii, deschizând astfel porţile dreptăţii procedurale unor oameni cărora le fuseseră închise. De ce a fost indianul primit, la urma urmelor, în clinică? De ce indienii beţi, ca să mă exprim în cuvintele lui Geertz, „fac parte din America

zilelor noastre în aceeași măsură ca și medicii profesioniști?" În mare măsură pentru că antropologii i-au făcut astfel. Indienii beți erau mult mai răspândiți în America acum o sută de ani decât astăzi, însă antropologii mai puțin răspândiți. Datorită absenței unor tălmaci compătimitori care să le poată situa comportamentul în contextul unui set nefamiliar de credințe și dorințe, indienii beți n-au făcut parte din America secolului al XIX-lea, adică, marea majoritate a americanilor secolului al XIX-lea nu i-au observat, așa cum nu i-au observat nici pe psihopații criminali sau pe proștii satelor. Indienii, beți sau treji, erau non-persoane, fără demnitate umană, instrumente pentru atingerea scopurilor bunicilor noștri. Antropologii ne-au determinat să ne schimbăm această linie de gândire și, astfel, i-au transformat în „parte din America zilelor noastre". A face parte dintr-o societate înseamnă, în sensul relevant, a fi considerat drept un posibil partener conversațional de către cei care modelează imaginea de sine a acelei societăți. Mass-media, stârnită în general de intelectuali și de antropologi în particular, a făcut din indieni astfel de parteneri conversaționali. Dar dacă antropologii nu i-ar fi compătimit, nu ar fi învățat de la ei și uneori nu i-ar fi iubit chiar pe indieni, aceștia ar fi rămas invizibili pentru agenții dreptății sociale. În primul rând ei n-ar fi ajuns niciodată să se înscrie pe lista de așteptare.

Permiteți-mi să trag niște concluzii din ceea ce am spus despre cazul lui Geertz. Concluzia principală este că sarcinile morale ale unei democrații liberale sunt împărțite între agenții iubirii și agenții dreptății. Cu alte cuvinte, o astfel de democrație folosește și împuternicește atât maeștrii diversității, cât și păzitorii universalității. Cei dintâi insistă asupra faptului că există în afara noastră oameni pe care societatea n-a reușit să-i observe. Ei îi fac vizibili pe acești candidați pentru admiterea în rândurile ei, arătând cum poate fi explicat comportamentul lor ciudat în termenii unui set coerent, chiar dacă nefamiliar, de credințe și dorințe – și nu explicând acest comportament prin termeni ca stupiditate, nebunie, josnicie sau păcat. Cei din urmă, păzitorii universalității, se asigură că o dată ce acești

oameni sunt admişi ca cetăţeni. o dată ce au fost călăuziţi spre lumină de către maeştrii diversităţii, ei sunt trataţi la fel ca noi toţi.

Planul societăţii noastre pentru rezolvarea a ceea ce Geertz numeşte „problemele morale spinoase, centrate pe diversitatea culturală" este pur şi simplu acela de a păstra la îndemână o mulţime de agenţi ai iubirii, o mulţime de maeştri ai diversităţii. Societatea noastră a renunţat tacit la ideea că teologia sau filosofia vor furniza reguli generale pentru rezolvarea unor astfel de probleme. Ea recunoaşte că, în ultimele secole, progresul moral datorează mai mult specialiştilor în particularitate – istorici, romancieri, etnografi şi jurnalişti de scandal, de exemplu –, decât specialiştilor în universalitate, ca teologii şi filosofii. Formularea principiilor morale generale a fost mai puţin folositoare dezvoltării instituţiilor liberale, decât a fost expansiunea treptată a imaginaţiei celor aflaţi la putere, disponibilitatea lor treptată de a folosi termenul „noi" pentru a cuprinde tipuri din ce în ce mai diverse de oameni. *Condiţia clasei muncitoare în Anglia* a lui Engels şi scrierile unor oameni ca Harriet Beecher Stowe, Fenellosa şi Malinowski a făcut mai mult decât *Dialectica naturii* a lui Engels sau decât scrierile lui Mill şi Dewey pentru a justifica insider-ilor puternici existenţa outsider-ilor slabi.

Prin urmare, sunt dispus să ignor întrebările lui Geertz despre rezolvarea problemelor sociale create de diversitatea culturală, spunând că ar trebui pur şi simplu să continuăm să facem ceea ce societatea noastră liberală e deja deprinsă să facă: să ne aplecăm urechea la specialiştii în particularitate, permiţându-le să-şi îndeplinească funcţia lor de agenţi ai iubirii şi să sperăm că ei vor continua să ne extindă imaginaţia morală. Nu este nimic incompatibil cu această speranţă în tipul de anti-anti-etnocentrism descris de Geertz.

Permiteţi-mi să mă întorc la o apărare explicită a anti-anti-etnocentrismului pe care l-am schiţat mai devreme. Această mini-mişcare n-ar trebui înţeleasă nici ca avansând o concepţie filosofică cuprinzătoare despre natura culturii şi nici ca recomandând o politică socială. Ea ar trebui înţeleasă mai

degrabă ca o încercare de a soluţiona o problemă psihologică locală, minoră. Această problemă psihologică se găseşte doar în sufletele liberalilor burghezi care n-au devenit încă postmoderni, a celor care mai folosesc încă retorica raţionalistă a iluminismului pentru a-şi fundamenta ideile lor liberale. Aceşti liberali susţin în continuare ideea iluministă că există ceva numit natură umană comună, un substrat metafizic în care sunt încorporate lucruri numite „drepturi" şi că acest substrat are întâietate morală în raport cu toate suprastructurile „culturale" simple. Menţinerea acestei idei dă naştere paradoxului autoreferenţial de îndată ce liberalii încep să se întrebe dacă nu cumva credinţa lor într-un astfel de substrat este ea însăşi o prejudecată culturală. Liberalii care sunt atât maeştri ai diversităţii, cât şi raţionalişti iluminişti nu pot scăpa de această legătură. Raţionalismul lor îi obligă să atribuie sens distincţiei dintre judecată raţională şi prejudecată culturală. Liberalismul lor îi forţează să considere orice *îndoieli* în legătură cu egalitatea umană un rezultat al unei astfel de prejudecăţi iraţionale. Cu toate acestea, măiestria lor îi obligă să realizeze că majoritatea locuitorilor globului nu cred pur şi simplu în egalitatea umană, că o astfel de credinţă este o excentricitate occidentală. De vreme ce cred că ar fi şocant de etnocentric să spună „Ei şi ce? Noi, liberalii occidentali *chiar* credem în ea şi cu atât mai bine pentru noi", ei nu mai fac nimic.

Anti-anti-etnocentriştii sugerează că liberalii ar trebui să spună exact acest lucru şi că ar trebui să renunţe pur şi simplu la distincţia dintre judecată raţională şi prejudecată culturală. Iluminismul sperase nu numai că filosofia va justifica idealurile liberale, dar şi că va specifica limitele toleranţei liberale printr-un apel la criteriile transculturale ale raţionalităţii. Însă filosofii din tradiţia deweyană nu mai încearcă acest lucru. Ei ne spun că va trebui să stabilim limitele în funcţie de fiecare caz în parte, prin intuiţie sau prin compromis conversaţional, şi nu prin referire la criterii stabile. Prin urmare, noi, liberalii burghezi postmoderni, nu ne mai etichetăm credinţele şi dorinţele noastre centrale drept „necesare" sau „naturale", iar pe cele periferice drept „contingente" sau „culturale". Asta se datorează în parte faptului că

antropologii, romancierii şi istoricii au expus foarte bine contingenţa diferitelor aşa-numite necesităţi. Iar în parte se datorează faptului că filosofi precum Quine, Wittgenstein şi Derrida ne-au făcut circumspecţi la însăşi ideea de distincţie necesar-contingent.

Aceşti filosofi descriu viaţa umană cu ajutorul metaforei unei continue reînnoiri a unei ţesături de credinţe şi dorinţe. În măsura în care adoptăm această metaforă, vom considera ţesătura fără margine, în sensul că nu vom mai folosi distincţii epistemologice pentru a o divide. Prin urmare, nu ne vom mai concepe ca având „surse" sigure de cunoaştere, numite „raţiune" sau „senzaţie", nici nesigure, numite „tradiţie" sau „opinie comună". Noi abandonăm astfel de distincţii precum „cunoaştere ştiinţifică versus prejudecată culturală" şi „adevăruri versus valori".

Aceste din urmă distincţii au fost folosite odată pentru a separa credinţele care păreau deosebit de clare şi distincte de cele care păreau relativ discutabile, cele la care am încercat conştient să fim deschişi. Dar în absenţa lor este firesc să căutăm alţi termeni care să servească la separarea – fie numai temporar şi în anumite scopuri – centrului eului nostru de periferia lui. În mod tipic, termenii la care recurgem sunt deliberat etnocentrici: fiind un creştin, sau un american, sau un marxist, sau un filosof, sau un antropolog, sau un liberal burghez postmodern. Adoptând aceste autocaracterizări ne înştiinţăm audienţa „de unde venim", afiliaţiile noastre spaţio-temporale contingente.

Pe scurt, anti-anti-etnocentrismul ar trebui înţeles ca un protest împotriva persistenţei retoricii iluministe într-o eră în care măiestria noastră în diversitate a făcut această retorică să pară autoînşelătoare şi sterilă. El nu este o reacţie împotriva iubirii, sau împotriva dreptăţii, sau împotriva instituţiilor liberale. Este doar puţină terapie filosofică *ad hoc,* o încercare de a atenua disconfortul pricinuit liberalilor de ceea ce Bernard Williams numeşte „teoria raţionalistă a raţionalităţii" – ideea că suntem iraţionali şi, probabil, în mod vicios etnocentrici, ori de câte ori nu

putem apela la criterii neutre. El [anti-anti-etnocentrismul] îi îndeamnă pe liberali să accepte cu deplină seriozitate faptul că idealurile dreptăţii procedurale şi egalitatea umană sunt dezvoltări culturale parohiale, actuale, excentrice şi apoi să recunoască că asta nu înseamnă că sunt mai puţin demne de a lupta pentru ele. El susţine că oricât de locale şi legate de cultură ar fi idealurile, acestea pot fi cea mai înaltă speranţă a speciei.

Voi încheia aceste comentarii întorcându-mă la afirmaţia lui Geertz că „am ajuns într-un punct din istoria morală a omenirii în care suntem obligaţi să concepem diversitatea [culturală] destul de diferit de cum am fost obişnuiţi s-o concepem". El dezvoltă această idee spunând că „trăim din ce în ce mai mult în mijlocul unui colaj imens", că „lumea ajunge în fiecare din punctele ei locale să semene mai degrabă cu un bazar kuweitian decât cu un club de gentlemeni englezi". Aceste ultime descrieri mi se par corecte, însă nu văd de ce Geertz crede că noi, liberalii burghezi, trebuie să ne schimbăm felul în care concepem diversitatea culturală pentru a face faţă acestei situaţii. Căci acesta este exact tipul de situaţie pe care idealul liberal occidental pe dreptate procedurală a fost *proiectat* să o soluţioneze. John Rawls a remarcat că „circumstanţele istorice ale apariţiei noţiunii liberale occidentale de dreptate" includ „dezvoltarea principiului toleranţei [religioase]" şi „a instituţiilor marilor economii de piaţă". Ambele surse, spune el, „izvorăsc din şi încurajează diversitatea doctrinelor şi pluralitatea concepţiilor conflictuale şi incomensurabile despre bine afirmate de membrii societăţilor democrate existente".

Chestiunea relevantă este aceea că nu trebuie să se accepte şi *altceva* din cultura occidentală pentru a considera idealul occidental de dreptate procedurală atractiv. Avantajul liberalismului postmodern este că el recunoaşte că, recomandând reprezentanţilor altor culturi acest ideal, nu le recomandă şi o perspectivă filosofică, o concepţie despre natura umană sau despre sensul vieţii umane. Tot ceea ce trebuie să facem este să arătăm avantajele practice ale instituţiilor liberale, permiţându-le indivizilor şi culturilor să se înţeleagă unele cu altele, fără a se

amesteca una în intimitatea alteia, fără a interveni una în concepțiile alteia despre bine. Putem sugera că UNESCO consideră diversitatea culturală la scară mondială în felul în care în secolul al XVI-lea și al XVIII-lea strămoșii noștri considerau diversitatea religioasă la scara Atlanticului: drept ceva ce poate fi pur și simplu *ignorat* în scopul proiectării instituțiilor politice. Noi putem solicita elaborarea unei ordini a lumii după modelul unui bazar înconjurat de o mulțime de cluburi private exclusiviste.

Asemeni lui Geertz, eu n-am fost niciodată într-un bazar kuweitian (nici într-un club de gentlemeni). Prin urmare, pot să dau frâu liber imaginației mele. Mi-i imaginez pe mulți dintre oamenii dintr-un astfel de bazar ca preferând mai degrabă să moară decât să împărtășească credințele multora dintre cei cu care se tocmesc și, cu toate acestea, cu care se tocmesc chiar profitabil. Un asemenea bazar nu este, evident, o comunitate, în sensul puternic, oficial recunoscut al „comunității" folosit de unii critici ai liberalismului ca Alasdair MacIntyre și Robert Bellah. Nu putem avea un *Gemeinschaft* de altădată, decât dacă toată lumea este de acord după ce criterii poate fi considerată o ființă umană decentă sau nu. Însă *putem* avea o societate civilă de tipul celei democrate burgheze. Nu avem nevoie decât de capacitatea de a ne controla sentimentele atunci când oameni care ne șochează ca iremediabil diferiți apar la Primărie, sau la aprozar, sau la bazar. Când se întâmplă asta, zâmbești mult, închei cele mai bune târguri și, după o zi grea de tocmeală, te retragi în clubul tău. Acolo vei fi consolat de compania egalilor tăi din punct de vedere moral.

Noi, liberalii, vom fi dezgustați de această sugestie că exclusivitatea clubului privat ar putea fi o trăsătură *esențială* a unei ordini ideale a lumii. Va părea o trădare a iluminismului să ne imaginăm sfârșind într-o lume a narcisiștilor morali, care se felicită că nici nu știu și nici nu le pasă cum sunt oamenii din clubul aflat de cealaltă parte a bazarului. Însă, dacă uităm de idealul iluminist al autorealizării umanității ca atare, vom putea disocia libertatea și egalitatea de fraternitate. Dacă ne ocupăm mai curând de analizele agenților noștri ai iubirii, ale maeștrilor

noştri ai diversităţii. am putea fi de acord cu Lévi-Strauss că o asemenea exclusivitate este o condiţie necesară şi corespunzătoare a ipseităţii. Ocupându-ne de analizele agenţilor noştri ai dreptăţii putem înţelege cum aceste cu-uri puternice, etnocentrice, exclusiviste, pot coopera pentru a menţine bazarul deschis, pentru a menţine instituţiile dreptăţii procedurale în stare de funcţionare. Alăturând cele două seturi de analize, ne dăm seama că Iluminismul nu ar fi trebuit să spere într-o politică mondială ai cărei cetăţeni să împărtăşească aspiraţii comune şi o cultură comună. Atunci nu am încerca să ne integrăm într-o societate care face din acordul faţă de credinţele despre sensul vieţii umane sau anumite idealuri morale o condiţie pentru acordarea cetăţeniei. Nu am ţinti spre altceva mai puternic decât spre o obligaţie faţă de dreptatea procedurală rawlsiană – o obligaţie morală atunci când e făcută de membrii unor cluburi (de exemplu, al nostru) însă o problemă de interes când e făcută de membrii altora. Sinteza politică fundamentală a iubirii şi dreptăţii se dovedeşte astfel a fi un colaj complicat structurat de narcisism privat şi pragmatism public.

Cosmopolitanism fără emancipare: O replică lui Jean-François Lyotard

Pragmatismul, în forma pe care i-a dat-o John Dewey, este o filosofie ajustată pentru nevoile liberalismului politic, o modalitate de a face din acesta o opțiune atrăgătoare pentru persoanele cu gusturi filosofice. El furnizează o rațiune de a fi unei cercetări reformiste, nonideologice, de compromis (ceea ce Dewey a numit „experimentalism"). El afirmă că distincțiile categorice, de tipul celor pe care le invocă în mod tipic filosofii, sunt folositoare numai în măsura în care facilitează conversația despre ce ar trebui să facem în continuare. Aceste distincții, spune Dewey, ar trebui estompate sau desființate de îndată ce încep să împiedice o astfel de conversație – să blocheze drumul cercetării.

Pentru Dewey eterogenitatea, compromisul și sintezele încețoșate sunt de obicei mai puțin periculoase din punct de vedere politic, decât claritatea carteziană. Acesta este unul dintre motivele pentru care cărțile lui sunt adesea considerate neinteresante și plictisitoare. Căci el nici nu înființează o nouă opoziție binară tulburătoare, în termenii căreia să laude binele și să osândească răul și nici nu distinge între opoziții binare periculoase și vreo nouă formă minunată de discurs, care să evite folosirea oricărei astfel de opoziții. El ne îndeamnă doar să ne ferim să mai folosim unele instrumente intelectuale care au fost folositoare într-un anumit mediu socio-cultural după ce mediul s-a schimbat și să conștientizăm faptul că s-ar putea să fie necesar să inventăm noi instrumente, pentru a face față unor noi situații.

Dewey și-a petrecut jumătate din timpul său demitizând însăși ideea de „natură umană" și de „fundamente filosofice" pentru gândirea socială. Însă și-a petrecut cealaltă jumătate spunând o povestire despre istoria universală – o povestire a progresului potrivit căreia mișcările contemporane de reformă socială din cadrul democrațiilor liberale fac parte din aceeași mișcare generală, ca răsturnarea feudalismului și abolirea sclaviei. El a oferit o povestire istorică în care democrația americană este întruparea celor mai bune trăsături ale Occidentului și în același timp a luat în derâdere ceea ce Jean-François Lyotard, în *Condiția postmodernă*, numise „metapovestiri".

Dewey era de părere că noi putem spune o povestire istorică înnobilantă din punct de vedere moral fără a ne bate capul să înființăm cadrul metafizic în care se joacă această povestire și fără a fi foarte specifici în legătură cu țelul spre care ea tinde. Atât adepților lui Dewey, cât și mie, ne-ar place să lăudăm democrația parlamentară și *the welfare state* ca fiind lucruri foarte bune, însă numai pe baza unor comparații discriminatorii cu alternative concrete și nu pe baza pretențiilor că aceste instituții sunt mai veritabile pentru natura umană, sau mai raționale, sau într-un acord mai bun cu legea morală universală, decât feudalismul sau totalitarismul. Asemeni lui Lyotard, noi vrem să renunțăm la *meta*povestiri. Însă, spre deosebire de el, noi spunem în continuare povestiri morale de prim ordin.

Prin urmare, răpunsul pragmatist la întrebarea pe care Lyotard o pune în „Universal history and Cultural differences" – „Putem oare să organizăm în continuare evenimentele care vin peste noi din lumea umană și cea nonumană, cu ajutorul ideii de istorie universală a umanității?"[1] – este acela că putem

[1] Jean-François Lyotard, „Histoire Universelle et différences culturelles", *Critique* 41 (Mai, 1985), p. 559. Acest număr din *Critique* include o traducere franceză a versiunii originale a replicii mele la Lyotard, o lucrare a lui Vincent Descombes („Les mots de la tribu") care comentează schimbul dintre noi, și lucrarea mea mai timpurie „Habermas, Lyotard și postmodernitatea", retipărită în volumul al doilea al acestor lucrări, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*. *Critique* 41 mai cuprinde și transcrierea unui scurt dialog între mine și Lyotard.

şi că trebuie să o facem atâta timp cât rostul acestui lucru este să ne înălţăm mai degrabă spiritele prin fantezie utopică, decât să ne dotăm cu arme metafizice. Noi, gânditorii deweyeni, avem de spus o poveste despre progresul speciei noastre, o poveste ale cărei ultime episoade subliniază cum în ultimele secole lucrurile s-au îmbunătăţit în Occident şi care se încheie cu unele sugestii despre cum ar putea deveni şi mai bune în următoarele câteva. Însă când suntem întrebaţi despre diferenţele culturale, despre ce are de-a face povestea noastră cu chinezii sau cu indienii cashinahua, putem răspunde doar că, din câte ştim, contactul cu aceşti oameni ne-ar putea modifica ideile noastre occidentale privitoare la ce tip de instituţii pot întrupa mai bine spiritul democraţiei sociale occidentale.

Aşteptăm, de o manieră nedefinită, vremea în care indienii cashinahua, chinezii şi (dacă va exista aşa ceva) planetele care formează Imperiul Galactic, vor fi toate părţi ale aceleiaşi comunităţi social democrate cosmopolitane. Această comunitate va avea instituţii diferite de cele cu care suntem obişnuiţi în prezent, însă noi presupunem că aceste instituţii viitoare vor încorpora şi vor spori tipurile de reforme pentru a căror realizare îi aplaudăm pe strămoşii noştri. Fără îndoială că extratereştrii, chinezii şi indienii cashinahua vor avea sugestii despre reformele ce se impun în viitor, însă nu vom fi dispuşi să adoptăm aceste sugestii până când nu vom fi reuşit să le armonizăm cu aspiraţiile noastre social democratice specific occidentale, printr-un schimb judicios.

Noi, pragmatiştii, credem că acest tip de etnocentrism este inevitabil şi necondamnabil. Prin el înţelegem pretenţia că oamenii pot să-şi schimbe raţional credinţele şi dorinţele lor numai păstrând consecvenţa celor mai multe dintre ele – deşi nu putem niciodată spune dinainte care trebuie schimbate şi care păstrate intacte. (În acest context „raţional" înseamnă că se poate justifica retrospectiv motivul pentru care cineva s-a schimbat – modul în care a invocat vechile credinţe şi dorinţe pentru a le justifica pe cele noi – şi nu a spune, neajutoraţi, „s-a întâmplat pur şi simplu, cumva m-am schimbat".) Nu putem, şi nici n-ar

trebui să încercăm să ieșim din pielea noastră social democratică, occidentală atunci când întâlnim o altă cultură. Tot ce ar trebui să încercăm este să pătrundem în interiorul locuitorilor acelei culturi suficient de mult timp pentru a ne face o idee despre cum să-i privim și dacă au vreo sugestie pe care s-o putem folosi. Nici ei, la rândul lor, nu pot face altceva atunci când ne întâlnesc pe noi. Dacă membrii celeilalte culturi protestează că această așteptare la reciprocitate tolerantă este una occidentală provincială, nu putem decât să dăm din umeri și să răspundem că trebuie să procedăm după propriile noastre principii, la fel cum procedează și ei, căci nu există nici o platformă de observație supraculturală spre care să ne putem îndrepta. Singurul teren comun pe care ne putem întâlni este cel definit prin suprapunerea credințelor și dorințelor lor obștești peste cele proprii nouă.

Prin urmare, utopia pragmatistă nu este una în care natura umană a fost eliberată de restricții, ci una în care toți au avut o șansă să sugereze modalități în care să putem forma împreună o societate mondială (sau extraterestră) și în care toate aceste sugestii au fost discutate pe îndelete în dezbateri libere și deschise. Noi, pragmatiștii, nu credem că există un „gen moral" natural coextensiv cu specia noastră biologică și care este comun francezilor, americanilor și indienilor cashinahua. Dar cu toate acestea ne simțim liberi să folosim sloganuri ca „Parlamentul Omului, Federația Lumii" al lui Tennyson. Căci noi dorim să narăm despre un cosmopolitanism crescând, dar nu și despre emancipare. Pentru că noi credem că n-a fost nimic de emancipat, așa cum nu a fost nimic pe care evoluția biologică să-l fi emancipat pe măsură ce s-a înaintat de la trilobiți la antropoizi. Nu există nici o natură umană care a fost odată, sau mai este încă, întemnițată în lanțuri[2]. Mai degrabă specia

[2] Vezi Bernard Yack, *The Longing for the Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Yack descrie o tradiție căreia, după câte înțeleg eu, îi aparțin Foucault și Lyotard, însă nu și Dewey. Lui Dewey nu i-a trecut niciodată prin minte că există ceva inerent „represiv" în

noastră – de când şi-a dezvoltat limbajul – şi-a elaborat o natură proprie. Această natură s-a dezvoltat prin sinteze mereu mai cuprinzătoare, mai bogate, mai dificile şi mai dureroase ale unor valori opuse.

În ultimul timp specia noastră şi-a elaborat o natură deosebit de bună – aceea care este rezultatul instituţiilor Occidentului liberal. Atunci când lăudăm această dezvoltare noi, pragmatiştii, renunţăm la retorica revoluţionară a emancipării şi demitizării, în favoarea unei retorici reformatoare despre toleranţa ridicată şi suferinţa diminuată. Dacă avem o Idee (cu litere mari, în sensul kantian) în minte, aceasta este mai degrabă aceea de Toleranţă decât aceea de Emancipare. Nu vedem nici un motiv pentru care fie transformările sociale şi politice recente, fie gândirea filosofică recentă ar trebui să ne reţină de la încercarea noastră de a construi o societate mondială cosmopolitană – una care să întruchipeze acelaşi tip de utopie cu care s-au sfârşit metapovestirile creştină, iluministă şi marxistă despre emancipare.

Gândiţi-vă în această lumină la afirmaţia lui Lyotard că întrebarea sa „Putem oare să continuăm să organizăm mulţimea evenimentelor umane într-o istorie universală a umanităţii?" presupune că „persistă" un „noi", şi la îndoiala lui că mai putem atribui vreun sens cuvântului „noi", o dată ce renunţăm la ideea kantiană de emancipare[3]. Prima mea reacţie la astfel de îndoieli este că pentru a putea spune povestiri despre progres, nu trebuie să presupunem un „noi" *persistent*, un subiect metafizic transistoric. Singurul „noi" de care avem nevoie este unul local şi temporar: „noi" înseamnă ceva de genul „noi, social democraţii secolului al XX-lea". Prin urmare, noi, pragmatiştii, ne mulţumim să îmbrăţişăm alternativa pe care Lyotard o numeşte „narcisism

legătură cu societatea ca atare sau ceva greşit în a folosi bioenergia pentru a crea subiecţi. El a preluat de la Hegel ideea că trebuie să fim socializaţi pentru a fi umani şi că întrebarea importantă este cum putem maximiza atât bogăţia socializării cât şi toleranţa excentricităţii şi a devianţei individuale. Aceasta este o întrebare la care se poate răspunde numai prin proiectarea şi săvârşirea multor experimente sociale dureroase şi dificile, mult mai multe decât am vizat până acum.

[3] Lyotard, „Histoire universelle", pp. 560-1.

secundar"[4]. Noi credem că, o dată ce renunțăm la încercările metafizice de a găsi un „cu adevărat" pentru om, putem continua să vorbim în calitatea noastră de euri istorice contingente.

Lyotard consideră că adoptând această alternativă, noi, liberalii pragmatici, vom ajunge în aceeași poziție ca naziștii: renunțând la unanimitate vom recurge la teroare, la un tip de teroare „a cărei rațiune de a exista nu este, în principiu, accesibilă tuturor și ale cărei beneficii nu sunt împărtășite de toți"[5]. Împotriva acestei asimilări a etnocentrismului inevitabil al pragmatismului cu nazismul, aș sublinia că există o diferență importantă între a spune „Admitem că nu putem justifica credințele sau acțiunile noastre în fața tuturor ființelor umane așa cum sunt ele în prezent, însă sperăm să creăm o comunitate de ființe umane libere care să împărtășească de bunăvoie multe dintre credințele și speranțele noastre", și a spune, împreună cu naziștii, „Nu suntem deloc preocupați de legitimarea noastră în ochii celorlalți". Există o diferență între naziștii care spun „Suntem buni pentru că suntem un grup special" și liberalii reformiști care spune „Suntem buni deoarece, prin persuasiune și nu prin forță, îi vom convinge în cele din urmă pe toți ceilalți de acest fapt". O astfel de auto-justificare „narcisistă" poate evita terorismul numai în măsura în care noțiunea de „prin persuasiune și nu prin forță" mai are încă sens după ce renunțăm la ideea de natură umană și la căutarea unor criterii de justificare transculturale și anistorice. Dacă am înțeles corect linia de gândire a lui Lyotard, el argumentează că existența discursurilor incomensurabile, intraductibile, aruncă îndoiala asupra acestei opoziții dintre forță și persuasiune. După părerea lui, colapsul metafizicii diagnosticat de Adorno poate fi înțeles ca o recunoaștere a „multiplicității lumilor numelor, a diversității insurmontabile a culturilor"[6]. Eu interpretez această afirmație în felul următor: din cauza acestei insurmontabilități, o cultură nu o poate converti pe alta prin persuasiune, ci doar printr-un fel de

[4] *Ibid.*, p. 561.
[5] *Ibid.*, p. 562.
[6] *Ibid.*, p. 564.

forță „imperialistă". Când spune, de exemplu, că „Nimic dintr-o comunitate sălbatică nu o determină pe aceasta să treacă la o societate de cetățeni [la statul mondial cosmopolitan al lui Kant]", eu interpretez această afirmație ca însemnând că atunci când oameni din culturi preliterate merg la școlile misionare sau la universitățile europene, ei nu trec de bunăvoie la cosmopolitanism, ci mai degrabă sunt schimbați „forțat", terorizați. Presupun că el ar spune de asemenea că, atunci când un antropolog e atât de fermecat de tribul pe care îl studiază încât abandonează Europa și „se transformă în indigen", el n-a fost persuadat, ci a fost la rândul său „terorizat". Aceste afirmații supărătoare ale lui Lyotard ar fi justificate în cazul în care, așa cum spune chiar el, antropologul ar descrie „povestirile sălbaticului și regulile lor în concordanță cu unele reguli cognitive, fără pretenția de a stabili vreo relație directă între acestea din urmă și propriul său tip de discurs". Însă cu siguranță aceasta este o exagerare. La urma urmelor, antropologul și indigenul sunt de acord asupra unui număr enorm de platitudini. Ei împărtășesc, de obicei, aceleași credințe despre dezirabilitatea găsirii izvoarelor de apă, pericolul de a mângâia șerpii otrăviți, nevoia de adăpost pe vreme rea, tragedia morții ființelor iubite, valoarea curajului și a rezistenței, și așa mai departe. Dacă lucrurile n-ar fi stat astfel, observă Davidson, e greu de înțeles cum au putut vreodată cei doi să învețe suficient unul despre limbajul celuilalt, astfel încât să-l recunoască pe celălalt ca fiind un utilizator al limbajului.

Acest argument davidsonian se reduce la afirmația că ideea unui limbaj intraductibil în al nostru nu are nici un sens dacă „intraductibil" înseamnă „de neînvățat". Dacă pot învăța un limbaj nativ atunci, chiar dacă nu pot găsi echivalentele perfecte în engleză ale propozițiilor din acel limbaj, pot oferi cu siguranță explicații plauzibile în engleză despre motivele pentru care indigenii spun acele lucruri ce sună ciudat. Pot oferi același tip de comentariu despre rostirile lor pe care îl oferă un critic literar despre poemele scrise într-un nou idiom, sau un istoric despre „sălbăticia" strămoșilor noștri. Diferențele culturale nu se deosebesc ca gen de diferențele dintre teoriile vechi și cele noi

(„revoluționare") din cadrul unei singure culturi. Încercarea de a asculta cu respect concepțiile indienilor cashinahua nu se deosebesc ca gen de încercarea de a asculta cu respect vreo sugestie științifică sau politică sau filosofică radical nouă oferită de vreunul dintre semenii noștri occidentali.

Prin urmare, cred că este înșelător să afirmăm, așa cum a făcut Lyotard într-un eseu despre Wittgenstein, că Wittgenstein a arătat că „nu există nici o unitate a limbajului, ci mai degrabă insulițe de limbaj, fiecare guvernată de un sistem de reguli intraductibil în cele ale celorlalte"[7]. Trebuie să distingem între următoarele două teze: (1) nu există un limbaj comensurator unic, cunoscut dinainte, care să furnizeze un idiom în care să se traducă orice teorie nouă, expresie poetică, sau cultură indigenă; și (2) există limbaje de neînvățat. Prima din aceste teze este comună lui Kuhn, Wittgenstein și simțului comun al profesiunii antropologice. Ea este un corolar al pretenției pragmatiste mai generale că nu există un cadru metafizic anistoric, permanent, în care să poată fi potrivit totul. Cea de-a doua teză mi se pare incoerentă. Nu văd cum ne-am putea da seama când venim în contact cu o practică umană despre care să știm că e lingvistică și că e atât de străină încât trebuie să renunțăm la speranța de a cunoaște vreodată cum ar fi să ne angajăm în ea.

În timp ce Lyotard consideră că Wittgenstein evidențiază diviziuni absolute între insulițele lingvistice, eu îl înțeleg ca recomandând construcțiile de poteci, care, în timp, vor stabili o legătură directă între arhipelagul în discuție și continent. Aceste poteci nu vor lua forma manualelor de traducere, ci mai degrabă a unui *know-how* cosmopolitan a cărui dobândire ne oferă posibilitatea de a pendula între sectoarele propriei noastre culturi și istorii – de exemplu, între Aristotel și Freud, între jocul de limbaj al divinizării și cel al comerțului, între idiomul lui Holbein și al lui Matisse. În interpretarea mea, Wittgenstein nu ne-a prevenit împotriva încercărilor de a traduce intraductibilul,

[7] Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, Paris, Éditions Galilée, 1984, p. 61.

ci mai degrabă împotriva nefericitului obicei filosofic de a considera că limbaje diferite întrupează sisteme incompatibile de reguli. Dacă ele sunt considerate în acest fel, atunci absența unui sistem atotcuprinzător de meta-reguli pentru echivalarea propozițiilor – acel tip de sistem pe care odinioară se presupunea că metapovestirile ne ajută să-l obținem – ni se va părea un dezastru. Însă dacă prin învățarea limbajului înțelegem dobândirea unei îndemânări, nu vom fi tentați să ne întrebăm ce meta-îndemânare permite o astfel de achiziție. Vom presupune că nu e nevoie decât de curiozitate, toleranță, răbdare, noroc și efort susținut.

Această diferență dintre a considera abilitatea lingvistică drept o stăpânire a regulilor și o tehnică nearticulabilă ar putea părea fără legătură cu întrebarea despre posibilitatea istoriei universale. În cele ce urmează voi încerca să fac conexiunea dintre cele două teme. Am sugerat că Lyotard consideră limbajele ca fiind despărțite unele de altele prin sisteme incompatibile de reguli lingvistice și prin urmare e atașat de ceea ce Davidson numea „cea de-a treia, și probabil ultima, dogmă a empirismului: distincția dintre schemă și conținut"[8]. El e atașat în special de pretenția că putem distinge în mod folositor faptele de problemele de limbaj, o pretenție atacată de Dewey și Quine. Mi se pare că numai cu ajutorul acestei distincții poate Lyotard să arunce îndoiala asupra încercării pragmatiste de a înțelege istoria umanității ca pe o istorie a înlocuirii treptate a forței de către persuasiune, a răspândirii treptate a anumitor virtuți specifice Occidentului democratic. Căci numai afirmația potrivit căreia comensurabilitatea este imposibilă va furniza baze filosofice pentru excluderea acestei sugestii, și numai distincția limbaj-fapt, va atribui un sens pretenției că incomensurabilitatea este mai mult decât un inconvenient temporar.

În cele ce urmează voi încerca să traduc această problemă în vocabularul propriu lui Lyotard, preluând distincțiile lui dintre *litige* și *différend*, și dintre *dommage* și *tort*. Potrivit definiției

[8] Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 189.

sale, un *différend* este un caz în care „un reclamant e privat de mijloacele de argumentare și, astfel, devine victimă". unul în care regulile soluționării conflictului sunt formulate în vocabularul uneia din părți, astfel încât cealaltă parte nu poate explica cum a fost rănită[9]. Din contră, în cazul *litige*-ului, în care ne confruntăm mai degrabă cu o problemă de *dommage* decât de *tort*, ambele părți cad de acord în ceea ce privește formularea problemelor și criteriile ce trebuie aplicate pentru a le soluționa. Într-o sinteză foarte interesantă și clarificatoare a problemelor filosofice și politice, Lyotard ne sugerează că putem înțelege totul, de la paradoxurile semantice ale auto-referențialității la luptele anticoloniste, în termenii acestor opoziții. Folosind acest vocabular, îndoielile lui Lyotard în legătură cu istoria universală pot fi formulate spunând că încercarea liberal-pragmatistă de a înțelege istoria ca pe triumful persuasiunii asupra forței, este echivalentă cu încercarea de a trata istoria mai degrabă ca pe un lung proces de litigii, decât ca pe o succesiune de *différends*.

Replica mea generală la aceste îndoieli este aceea că liberalismul politic se reduce la sugestia că noi încercăm să înlocuim pe cât putem litigiile cu *différends* și că nu există nici un motiv filosofic *a priori* pentru care această încercare trebuie să fie sortită eșecului, la fel cum (*pace* creștinismul, Kant și Marx) nu există nici un motiv *a priori* pentru care trebuie să reușească. Însă nu mă mulțumesc numai cu atât, ci mai vreau să arunc îndoiala asupra terminologiei alese de către Lyotard. Pare o idee proastă – și suspect de kantiană – să concepem cercetarea după modelul procedurilor juridice. Tradiția filosofică și-a imaginat instituțiile sau teoriile ca fiind aduse înaintea tribunalului rațiunii pure. Dacă acesta ar fi fost singurul model disponibil, atunci întrebarea lui Lyotard „Ce limbaj vorbește judecătorul?" ar fi avut un rost. Însă Dewey a vrut să scape de ideea că noi idei și practici ar putea fi judecate după criterii

[9] Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éditions Minuit, 1983, pp. 24-5.

existente anterior. El şi-a dorit ca totul să poată fi considerat ca având şanse egale de realizare. Îndemnul său a fost să nu concepem raţionalitatea ca pe o problemă de aplicare a unor criterii (ca la tribunal) ci ca pe o problemă de obţinere a consensului (ca într-o întrunire orăşenească sau ca într-un bazar).

Acest îndemn este echivalent cu cel al lui Wittgenstein de a concepe competenţa lingvistică nu ca fiind o problemă de stăpânire a regulilor, ci ca fiind o capacitate de a ne înţelege cu alţi jucători ai unui joc-de-limbaj, un joc fără arbitri. Atât Dewey cât şi Wittgenstein spun un lucru pe care Stanley Fish l-a reafirmat recent: că încercările de a institui „reguli" sau „criterii" se transformă în încercări de a ipostazia şi eterniza o practică trecută sau prezentă, făcând astfel mult mai dificil ca acea practică să fie transformată sau înlocuită treptat cu o practică diferită"[10]. Ideea deweyană potrivit căreia raţionalitatea nu este o problemă de aplicare a unor criterii se potriveşte cu holismul din filosofia limbajului şi în special cu afirmaţia că nu există nici o „insuliţă lingvistică", nici o „schemă conceptuală", ci doar seturi uşor diferite de credinţe şi dorinţe. *Pace* interpretarea de către Lyotard a lui Wittgenstein, afirmaţia sa că „nu putem vorbi de o unitate a limbajului", sau că „limbajul suferă de o opacitate irecuperabilă"[11] mi se pare profund newittgensteiniană. Căci nici limbajul şi nici umanitatea nu au o natură: ambele au doar o istorie. Putem vorbi de o unitate sau transparenţă a limbajului în măsura în care vorbim de dispoziţia de a discuta şi nu de a trece la luptă. Ambele depind de cât vom realiza noi în cursul istoriei. Istoria umanităţii va fi o istorie universală direct proporţional cu consensul liber obţinut între

[10] Vezi Stanley Fish, „Consequences" în *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, N.C., Duke University Press, 1989. Acest eseu a fost scris ca o contribuţie la acelaşi simpozion pentru care au fost scrise al lui Lyotard şi al meu, şi a fost publicat împreună cu ale noastre ca „La théorie est sans conséquences" în *Critique* 41 (Mai, 1985).

[11] Lyotard, *Tombeau*, p. 84.

ființele umane – adică, direct proporțional cu înlocuirea forței de către persuasiune, a *différends* de către litigii.

Potrivit concepției holiste despre limbaj elaborată de Quine și Davidson, distincțiile dintre culturi, teorii sau discursuri sunt doar modalități de a împărți setul de propoziții afirmate până în prezent, în grupuri. Aceste grupuri nu sunt despărțite unul de altul prin reguli lingvistice incompatibile, nici prin gramatici reciproc neînvățabile. Ei nu reprezintă altceva decât diferențe de opinie – tipuri de diferențe ce pot fi soluționate prin sortarea lucrurilor. Deci când spunem că Aristotel și Galilei, sau grecii și indienii cashinahua, sau Holbein și Matisse n-au „vorbit același limbaj", nu trebuie să înțelegem prin aceasta că ei au susținut categorii kantiene diferite, sau „reguli semantice" diferite, potrivit cărora și-au organizat experiențele. Ar trebui să înțelegem că ei au avut credințe atât de disparate încât nu a existat un mod simplu, ușor, rapid pentru ca vreunul dintre ei să-l convingă pe celălalt să se angajeze într-un proiect comun. Explicația nu este în nici un caz aceea că ei vorbesc limbaje diferite, căci aceasta s-ar reduce la acel tip de explicație *virtus dormitiva* – ar fi ca și cum am explica faptul că oamenii fac lucruri diferite în țări diferite prin sublinierea existenței unor obiceiuri naționale diferite.

Pot să exprim și altfel dezacordul dintre mine și Lyotard, spunând că ceea ce el numește *défaillance* a modernității este doar puțin mai mult decât pierderea credinței în prima dintre cele două teze pe care le-am distins mai devreme – o pierdere a credinței în capacitatea noastră de a furniza un set unic de criterii pe care toată lumea, în toate timpurile și locurile, să-l poată accepta, de a inventa un joc-de-limbaj unic, care să preia într-un fel toate funcțiile îndeplinite de toate jocurile-de-limbaj jucate vreodată. Însă pierderea acestui țel teoretic dovedește doar că unul dintre evenimentele secundare, mai puțin importante ale civilizației occidentale – metafizica – se află în faza finală. Eșecul de a găsi un unic discurs comensurator principal în care

să se scrie un manual de traducere universal (înlăturând astfel nevoia de a învăța mereu noi limbaje) nu reușește să arunce îndoiala asupra posibilității (ca opusă dificultății) progresului social pe cale pașnică. În particular, eșecul metafizicii nu ne împiedică să facem o distincție utilă între persuasiune și forță. Noi putem considera că indigenul needucat e mai degrabă persuadat decât forțat să devină cosmopolitan, tocmai în măsura în care, învățând să joace jocurile-de-limbaj ale Europei, el decide să le abandoneze pe cele pe care le-a jucat mai devreme – fără a fi amenințat cu pierderea hranei, adăpostului sau *Lebensraum*-ului, în cazul în care ar lua hotărârea opusă.

Este, desigur, un caz rar ca unui indigen să i se fi acordat acest tip de alegere liberă. Noi, liberalii occidentali, am avut puşca Gatling, pe când indigenii n-au avut-o. Prin urmare, noi *am* folosit mai degrabă forța decât persuasiunea pentru a-i convinge pe indigeni de bunătatea noastră. E util să ni se reamintească, așa cum face Lyotard, de ipocrizia noastră imperialistă obișnuită. Dar mai e și faptul că noi, liberalii occidentali, am educat generații de istorici ai colonialismului, antropologi, sociologi, specialiști în economia dezvoltării și așa mai departe, care ne-au explicat în detaliu cât de violenți și ipocriți am fost. În plus, antropologii ne-au arătat că indigenii needucați au unele idei și practici pe care le putem împleti în mod folositor cu ale noastre. Aceste argumente reformiste, de tipul celor familiare tradiției liberalismului occidental, sunt exemple ale abilității acelei tradiții de a-și modifica direcția din interior și, astfel, de a transforma *différends* în procese de litigiu. Nu trebuie să fim deosebit de bucuroși sau optimiști în legătură cu perspectivele unei asemenea reforme interioare, nici în legătură cu probabilitatea unei victorii finale a persuasiunii asupra forței, pentru a considera că o astfel de victorie este singurul țel politic pe care am reușit să-l concepem – sau pentru a considera istoriile universale din ce în ce mai cuprinzătoare, drept instrumente în vederea realizării acestui țel.

Prin „din ce în ce mai cuprinzătoare" înțeleg că ideea noastră despre țelul istoriei – despre natura societății cosmopolitane viitoare – se schimbă mereu pentru a se potrivi cu lecțiile învățate din noile experiențe (de exemplu, tipul de experiențe impuse de Attila, Hitler și Stalin, cele prezentate de antropologi și cele oferite de artiști). Acest program deweyan de reformulare experimentală, permanentă, înseamnă că (în vocabularul lui Lyotard) „locul persoanei întâi " se schimbă mereu. Pragmatiștii deweyeni ne îndeamnă să ne considerăm drept parte a unui spectacol al progresului istoric care va cuprinde treptat toată rasa umană. Ei sunt dispuși să argumenteze că vocabularul pe care îl folosesc social-democrații occidentali ai secolului al XX-lea, este cel mai bun vocabular pe care rasa umană l-a produs până în prezent (dovedind că, de exemplu, vocabularul indienilor cashinahua nu poate fi combinat cu tehnologia modernă și că abandonarea acestei tehnologii este un preț prea mare de plătit pentru beneficiile de care se bucură indienii cashinahua). Însă pragmatiștii sunt destul de siguri că propriul lor vocabular va fi înlocuit – și din punctul lor de vedere cu cât mai repede cu atât mai bine. Ei așteaptă de la descendenții lor să fie la fel de condescendenți în ceea ce privește vocabularul liberalilor secolului al XX-lea, cum sunt ei în ceea ce privește vocabularul lui Aristotel sau al lui Rousseau. Ceea ce îi leagă de locuitorii utopiei pe care ei o prevăd, nu este credința că viitorul va mai folosi limbajul lor, ci mai degrabă speranța că ființele umane îl vor considera pe Dewey drept „unul dintre noi", așa cum îl considerăm noi pe Rousseau. Pragmatiștii speră, dar nu au nici o justificare metafizică să creadă, că istoriile universale viitoare ale umanității îi vor descrie în termeni favorabili pe social-democrații occidentali ai secolului al XX-lea. Însă admit că nu putem ști care vor fi acei termeni. Ei susțin doar că dacă acești termeni noi sunt adoptați ca rezultat al persuasiunii și nu al forței, ei vor fi mai buni decât cei pe care îi folosim în prezent – căci aceasta este analitica înțelesului lor pentru „mai bun".

Permiteți-mi să închei făcând o remarcă generală despre relația dintre filosofia franceză și cea americană, pornind de la o remarcă de-a lui Lyotard. El a scris că filosofii contemporani germani și americani consideră gândirea franceză actuală drept „neo-irațională", dând ca exemplu conferințele lui Habermas la Paris pe care Lyotard le descrie ca „dându-le lecții lui Derrida și Foucault despre cum să fie progresiști"[12]. Linia deweyană pe care am adoptat-o în aceste remarci evocă teoria „adevărului ca și consens" a lui Habermas, și e posibil să vi se pară că și eu am oferit „lecții de progresism". Însă cred că Lyotard interpretează greșit critica pe care gânditorii habermasieni și pragmatiști sunt înclinați să o aducă gândirii franceze recente. Dată fiind concepția noastră noncriterială despre raționalitate noi nu suntem înclinați să diagnosticăm „iraționalismul"; de vreme ce pentru noi „rațional" înseamnă doar „persuasiv", „irațional" nu poate însemna decât „recurgerea la forță". Noi nu pretindem că gânditorii francezi recurg la forță. Însă *suntem* îngrijorați din pricina anti-utopianismului lor, a aparentei lor lipse de încredere în democrația liberală. Chiar și cei care, asemeni mie, consideră Franța drept sursa gândirii filosofice celei mai originale produse în prezent, nu pot înțelege de ce gânditorii francezi sunt atât de dispuși să spună lucruri ca „Mai 1968 infirmă doctrina liberalismului parlamentar"[13]. Din poziția noastră, nimic n-ar putea infirma această doctrină, cu excepția unei idei mai bune despre organizarea societății. Nici un eveniment – nici chiar Auschwitz-ul – nu poate demonstra că ar trebui să încetăm să investim într-o utopie dată. Numai o altă utopie, mai persuasivă, poate face asta.

Mai general, nu ne putem da seama de ce filosofi ca Lyotard sunt atât de înclinați să considere că anumite evenimente istorice demonstrează „falimentul" încercărilor pe termen lung de reformă socială. Această dispoziție – care este, probabil, o

[12] *Ibid.*, p. 81.
[13] Lyotard, „Histoire universelle", p 563.

consecință a unei lungi încercări de a salva ceva din marxism, o încercare ce a avut drept rezultat păstrarea unor obiceiuri de gândire specific marxiste – separă filosofia contemporană franceză de filosofia din Marea Britanie, America și Germania. O asemenea dispoziție de a interpreta anumite schimbări politice, economice și tehnologice drept semne ale unor schimbări decisive în cursul istoriei va face cu siguranță ideea de „istorie universală a omenirii" foarte echivocă. Pentru a rămâne în interiorul liniei Dewey-Habermas și a folosi în continuare noțiuni ca „persuasiune mai degrabă decât forță" și „consens" în vederea formulării țelurilor noastre politice, e necesar să considerăm aceste schimbări drept variațiuni ale vechilor vicisitudini familiare.

Mi se pare ciudat că, deși Lyotard renunță la proiectul de istorie universală, e totuși dornic să descopere o semnificație istorică mondială în, de exemplu, noile tehnologii ale procesării informațiilor și în noile dezvoltări din științele fizice și biologice. Presupunerea anglo-saxonă standard este că determinarea semnificației istorice mondiale – a decide dacă Mai 1968, sau dezvoltarea microcipului a fost o cotitură decisivă sau una ca oricare alta – ar trebui amânată aproximativ încă un secol după ce evenimentul în discuție a avut loc. Această presupunere dictează un stil filosofic foarte diferit de cel al lui Lyotard, unul care nu încearcă să scoată un profit filosofic din evenimentele curente. Diferența dintre acest stil și stilul francez actual este, cred eu, principalul motiv pentru lipsa de comunicare dintre filosofii americani și colegii lor francezi.

Un alt mod de a formula diferența dintre aceste două stiluri este acela de a spune că filosofii francezi se specializează în încercarea de a stabili ceea ce Lyotard numește *maîtrise de la parole et du sens* prin angajarea în „critica radicală" – adică, inventând un nou vocabular care să facă toate problemele politice și filosofice să pară învechite. Din contră, filosofii anglo-saxoni încearcă adesea să pretindă că toată lumea a vorbit

întotdeauna același limbaj, că problemele legate de vocabular sunt „pur verbale" și că ceea ce contează este *argumentul* – argumentul care apelează la „intuiții" exprimabile în vocabularul universal pe care toată lumea l-a folosit întotdeauna. Atâta timp cât noi, anglo-saxonii, vom adopta această concepție neplauzibilă, vom continua să recurgem la epitetul stângaci și nepotrivit de „irațională".

Ar fi indicat ca filosofii anglo-saxoni să renunțe la acest epitet, să devină mai „francezi" și să realizeze că pentru un vocabular universal se munceşte, că el nu trebuie luat ca de la sine înțeles. Însă noi, anglo-saxonii, credem că filosofia franceză ar putea profita de pe urma realizării faptului că a adopta un nou vocabular are sens numai dacă putem spune ceva din interior despre neputințele celui vechi și dacă putem oscila dialectic între vechiul și noul vocabular. Ni se pare că filosofii francezi sunt prea dispuși să găsească, sau să construiască, o insuliță lingvistică, iar apoi să-i invite pe oameni să se mute pe ea, și nu destul de interesați în construirea unor poteci între aceste insulițe și continent.

Această diferență dintre a dori noi vocabulare și a dori noi argumente este strâns legată de diferența dintre politica revoluționară și cea reformatoare. Intelectualii anglo-saxoni iau de la sine înțeles faptul că (în țări ca Franța și Statele Unite unde presa și alegerile rămân libere) politica „serioasă" este reformatoare. Din acest punct de vedere, în astfel de țări, politica revoluționară este considerată exhibiționism intelectual. Din contră, printre intelectualii francezi s-a încetățenit ideea că gândirea politică „serioasă" este gândire revoluționară și că a oferi sugestii concrete, formulate în vocabularul politic curent, electoratului sau liderilor aleși, este sub demnitatea noastră – sau în cel mai bun caz, ceva cu care ne ocupăm în timpul nostru liber. Consider că diferența dintre ceea ce Lyotard preia din Wittgenstein și ceea ce preiau eu din el și, de asemenea, diferența dintre interpretarea de către Lyotard a „postmodernității"

ca o schimbare decisivă care divide cultura şi concepţia mea despre despre ea ca simplă încapsulare şi uitare a unei anumite tradiţii filosofice, reflectă ideile noastre diferite despre cum ar trebui să-şi petreacă timpul intelectualii responsabili din punct de vedere politic.

Index de nume

A

Adorno, Theodor W., 94, 314-315, 315n, 317-318, 325, 343, 370
Althusser, Louis, 95, 162
Anscombe, G. E. M., 218
Aristotel, 117, 119, 121, 149, 153-154, 174-175, 177, 179, 188, 196, 206, 213, 248, 285, 331n, 372, 376, 378
Augustin, Sfântul, 207
Austin, J. L., 153, 291

B

Bacon, Francis, 114
Bain, Alexander, 60, 186, 291
Bell, Daniel, 327n
Bellah, Robert, 314, 315n, 320n, 321n, 363
Bennett, Jonathan, 284-286, 291n
Berkeley, George, 134, 135n, 243
Bernstein, Richard, 68n
Bilgrami, Akeel, 297n
Black, Max, 294-297, 300, 301n, 302, 303n, 304-306, 308n
Blake, William, 174-175
Bloom, Harold, 175, 182, 188
Blumenberg, Hans, 94n, 137n
Boyd, Richard, 121n, 124-126, 127n, 176
Boyle, Robert, 291
Brandom, Robert, 50n, 239n, 274n, 275, 277, 279, 291

C

Caputo, John, 191n
Carnap, Rudolph, 113, 141-142, 153-155, 160, 275-276
Cassirer, Ernst, 293
Cavell, Stanley, 188
Churchill, Winston, 87
Chomsky, Noam, 127n, 194n, 351
Clifford, William Kingdon, 145
Comay, Rebecca, 68n
Copernic, N., 226, 233

D

Darwin, Charles, 60, 72, 140, 273n
Davidson, Donald, 46-47, 49n, 55, 58-65, 69, 81, 83, 93, 106, 119n, 120-121, 135-136, 167n, 169, 175, 179n, 183, 189n, 192n, 195n, 196n, 202-205, 208-212, 217-219, 221-223, 227, 232-237, 239-241, 245-273, 274n, 277-290, 292-305, 307n, 308n, 313, 332, 336n, 339, 371, 373, 376
Deleuze, Giles, 89n
De Man, Paul, 182

Democrit, 224
Dennett, Daniel, 62n, 63n, 179n, 183, 195n, 196
Derrida. Jacques, 46, 182, 188-189, 191, 195n, 196n, 234, 273n, 277, 291, 292n, 332, 339, 361, 378
Descartes, René, 60, 147, 170, 327, 332
Descombes, Vincent, 89n, 366n
Devitt, Michael, 242, 268-269, 271-272
Dewey, John, 46-47, 50, 60-61, 65, 67, 68n, 69-72, 78n, 95, 107-111, 114, 136, 137n, 140-141, 143-144, 148-156, 158-163, 165, 170, 172, 174-175, 183, 187, 190n, 202, 212, 217, 232, 240, 245, 250, 255, 257, 260-261, 262n, 265n, 267, 273n, 274-275, 314, 316-318, 320, 324n, 325, 328n, 330n, 332, 338, 341-343, 345, 350-351, 359, 365-366, 368n, 373-375, 378-379
Dilthey, Wilhelm, 166, 183, 201
Disraeli, Benjamin, 83
Donagan, Alan, 251n, 259n, 274n
Dreyfus, Herbert, 191n
Duchamp, Marcel, 181
Dummett, Michael, 49-50, 58, 64, 117-118, 121, 228, 240n, 246, 257, 262-270, 272, 297-298, 299n, 300
Dworkin, Ronald, 314, 317, 321, 335n, 345-347, 350

E

Eddington, A. S., 282, 290
Eliot, T. S., 188
Emerson, Ralph Waldo, 141, 188, 341-342
Engels, Friedrich, 242, 359
Euripide, 76
Evans, Gareth, 196

F

Fenellosa, E., 359
Feyerabend, Paul, 80-81, 85-86, 115, 181, 189
Field, Hartry, 61, 242, 261, 272
Fine, Arthur, 57n, 117-118, 124-125, 262, 273n, 274n
Fish, Stanley, 168, 170-171, 173, 181, 183, 375
Fisk, Milton, 69n
Fodor, Jerry, 127n, 242-243
Foucault, Michel, 46, 69, 80, 83-84, 94, 368n, 378
Fraser, Nancy, 68n
Frege, Gottlob, 270, 274-275
Freud, Sigmund, 175, 372

G

Gadamer, Hans-Georg, 86, 183, 201, 293, 313
Galilei, 72, 117, 119, 121, 124, 168, 181, 206n, 376
Geach, P. T., 131
Geertz, Clifford, 189, 191n, 353-359, 362-363
Giddens, Anthony, 193n
Gladstone, William, 83
Glymour, Clark, 102, 124-125, 142
Goodman, Nelson, 106, 293, 308n
Grene, Marjorie, 140
Grice, H. P., 284, 303
Gutting, Gary, 290n

H

Habermas, Jürgen, 47, 78n, 86, 138n, 193n, 293, 303-304, 378-379
Hacking, Ian, 299n
Hanson, Norwood, 189
Harman, Gilbert, 129-130
Harré, Rom, 142
Hartman, Geoffrey, 165, 182, 184, 283
Hegel, G. W. F., 71, 136, 137n, 140, 153-154, 160, 165, 170, 172, 183, 188, 273n, 286, 315, 320, 328n, 332n, 336n, 345-346, 369n
Heidegger, Martin, 46, 50, 65, 71-72, 86, 94, 137n, 142, 152-160, 175, 179, 196, 202, 273n, 275-277, 286, 291, 293, 313-317, 330n, 332, 340
Hempel, C. G., 114-116
Herodot, 76
Hesse, Mary, 82, 84, 130-131, 142, 183, 201, 233, 244n, 293-294, 296-297, 301n, 303-304, 308
Hirsch, E. D., 173-178, 180-182
Hitler, Adolf, 377
Holbein, Hans, 372, 276
Hollinger, David, 141
Hook, Sidney, 71n, 72n, 142-145, 147-155, 159-163
Horkheimer, Max, 314, 315n, 317-318, 325, 343
Horwich, Paul, 270n
Hume, David, 105-106, 109, 327, 332
Husserl, Edmund, 264n, 274n
Huxley, T. H., 138

I

Isus, Cristos, 322n

J

Jaeger, Werner, 179
James, William, 50, 64, 66n, 77, 78n, 132, 140, 145, 159-160, 165, 172, 232, 237-240, 244, 251, 255-257, 260, 267
Jefferson, Thomas, 311, 312n, 318, 320, 322-323, 329n, 333-334, 343
Johnson, Mark, 303n, 308n

K

Kant, Immanuel, 165n, 171-172, 231, 277, 320, 325n, 326-328, 331-332, 333n, 336, 345, 348n, 371, 374
Kenny, Anthony, 218
Kierkegaard, Søren, 331, 336n
King, Martin Luther, 321n
Kripke, Saul, 61, 135, 176, 179n, 180, 248, 250, 274n, 281
Krüger, Lorenz, 183
Kuhn, Thomas S., 80, 82, 84-85, 101-103, 105-106, 109-110, 115-116, 121, 142-143, 175, 176n, 183, 189, 206n, 372

L

Lakatos, Imré, 116
Lakoff, George, 303n, 308n
Leeds, Stephen, 261-262
Leibniz, G. W., 165n, 297
Lentricchia, Frank, 69n, 79n
Lepenies, Wolf, 183
Levenson, Michael, 308n

Levin, David, 333n
Levin, Michael, 127, 129, 258n
Lévi-Strauss, Claude, 354, 364
Lewis, C. I., 206
Lewis, David, 56-59, 63
Little, David, 330n
Locke, John, 131, 267, 291
Lovibond, Sabina, 93n
Loyola, Ignatius, 318n, 330-331, 334-336
Lyotard, Jean-François, 347, 366, 368n, 369-381

M

McCarthy, Mary, 161
McCarthy, Thomas, 47n, 48n
Macaulay, Thomas, 114
McDowell, John, 273n
McGinn, Colin, 49n, 192n, 196
MacIntyre, Alasdair, 314-315, 340-341, 345, 363
McMullin, Ernan, 118, 122-124
Malinowski, Bronislaw, 359
Marcuse, Herbert, 142
Marx, Karl, 175, 346, 374
Matisse, Henri, 376
Meinong, Alexius, 193
Michaels, Walter, 170
Mill, John Stuart, 95, 147, 359
Millikan, Ruth Garrett, 63n
Milton, John, 47, 306n, 312n
Moore, G. E., 238
Morgenbesser, Sidney, 117

N

Nabokov, Vladimir, 293
Nagel, Ernest, 117
Nagel, Thomas, 55-56, 58, 60n, 64-65, 67, 129-130, 135, 192n, 196, 230n, 291n
Nehamas, Alexander, 189
Neurath, Otto, 88, 261n
Newton, Isaac, 84, 130, 149, 291, 297-298
Newton-Smith, W. H., 116, 176n
Nietzsche, Friedrich, 66, 69, 93-95, 136, 137n, 170, 177, 189, 273n, 330-331, 334-336, 340, 346
Norris, Christopher, 68n
Nozick, Robert, 327n, 328n

O

Oakeshott, Michael, 82, 86, 342n, 345
Okrent, Mark, 192n

P

Paine, Tom, 141
Papineau, David, 59-60, 62-63
Parmenide, 206-207
Paul, Sfântul, 291
Peirce, Charles Sanders, 47, 60, 78n, 107, 134n, 140, 186, 194, 226-227, 232, 238-239, 240n, 241-244, 246, 256, 274, 291
Planck, Max, 209-210
Plantinga, Alvin, 243n, 252n
Platon, 76, 93, 113, 117, 121-122, 154-155, 158, 170, 177, 207, 222, 224, 232, 235, 260, 267, 273n, 291, 322n, 336
Platts, Mark, 273n
Plotin, 155, 157
Polanyi, Michael, 82, 142
Popper, Karl, 78n
Protagoras, 86n
Ptolemeu, 126, 226
Putnam, Hilary, 54, 56, 63-65, 66n, 80-85, 93, 117, 120-122, 176n, 178n, 194n, 197n, 217, 232,

238, 244n, 247n, 257-261, 281, 283, 293, 352
Putnam, Ruth Anna, 66n

Q

Quine, Willard van Orman, 46, 54, 83, 88n, 106, 113-116, 121, 143, 183, `93n, 195n, 196, 202-203, 208, 210, 222, 227, 232, 236, 246-247, 261, 266-267, 269-270, 282, 296, 300n, 313, 361, 373, 376

R

Rawls, John, 89, 90n, 95, 314, 317-329, 331-334, 335n, 336-338, 342, 347, 348n, 362
Ricoeur, Paul, 297
Riemann, Georg Friedrich, 193
Rosenberg, Jay, 242, 282, 284, 287, 289-290
Rousseau, Jean Jacques, 378
Russell, Bertrand, 140, 170, 196, 205-207, 211, 264n, 274n, 275

S

Sandel, Michael, 89n, 314-315, 321, 322n, 325n, 326-329, 332, 333n, 340-341, 342n, 348
Sartre, Jean-Paul, 142, 323n
Scanlon, T. M., 89n, 325n
Scheffler, Israel, 116
Schiller, F. C. S., 340
Searle, John, 179n, 197, 274n, 303n, 304
Sellars, Wilfred, 46, 124, 232, 264, 275, 292, 304, 350
Shakespeare, William, 193
Skinner, B. F., 95, 127n, 212, 250
Socrate, 76, 88, 94
Stalin, 377
Staten, Henry, 135n
Stout, Jeffrey, 170n, 340n
Stoutland, Fredrick, 273n, 274n
Stowe, Harriet Beecher, 359
Strauss, Leo, 331n
Strawson, P. F., 248, 253, 270n
Stroud, Barry, 192n
Sullivan, William M., 315n, 328n

T

Tarski, Alfred, 239, 245, 253-254, 275-276
Taylor, Charles, 191n, 201-204, 207-209, 210n, 211-213, 218, 314-317, 320n
Tennyson, Alfred Lord, 368
Tillich, Paul, 141-142, 150-154, 158-160
Toulmin, Stephen, 189
Tugendhat, Ernst, 264n

U

Unger, Roberto, 69, 314, 340, 345

V

van Fraasen, Bas, 206n
Vico, Giambattista, 177

W

Walzer, Michael, 321, 346
Weber, Max, 341
Wheeler, Samuel, 195, 196n, 234n, 273n, 292n, 308n
White, Morton, 274
Whitehead, Alfred North, 66, 196, 293

Williams, Bernard, 51-52, 56-59, 89n, 90n, 91n, 117-118, 124, 128-130, 132-137, 191n, 291n, 336n, 361
Williams, Charles, 306n
Williams, Michael, 192n, 242n, 258n
Wittgenstein, Ludwig, 46, 50, 52, 56, 71, 82, 93n, 102n, 106, 114, 135, 175, 178-179, 205n, 259n, 264-265, 271, 275, 350, 361, 372, 375, 381
Wollheim, Richard, 173
Wright, Crispin, 270n

Y

Yack, Bernard, 368n
Yeats, W. B., 306-307

CUPRINS

O filosofie majoră a timpului nostru: relativismul pragmatic al lui Richard Rorty 5

Introducere: Antireprezentaționalism, etnocentrism și liberalism 46

PARTEA I 73
Solidaritate sau obiectivitate? 75
Știința ca solidaritate 97
Este știința naturii un gen natural? 113
Pragmatism fără metodă 140
Texte și mase amorfe 164
Cercetarea ca recontextualizare: O descriere anti-dualistă a interpretării 186

PARTEA II 215
Fizicalismul non-reductiv 217
Pragmatismul, Davidson și adevărul 236
Reprezentarea, practica socială și adevărul 275
Zgomote nefamiliare: Hesse și Davidson despre metaforă 293

PARTEA III 309
Prioritatea democrației în raport cu filosofia 311
Liberalismul burghez postmodern 344
Despre etnocentrism: o replică lui Clifford Geertz 353

Cosmopolitanism fără emancipare: O replică lui Jean-François Lyotard 365

Index de nume 383

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
RORTY, RICHARD

Eseuri filosofice / Richard Rorty; trad.: Mihaela Căbulea; pref.: Andrei Marga. – Bucureşti: Univers, 2000
3 vol.; 13 x 20 cm. – (Filosofia Culturii)
Tit. orig. (eng): Philosophical Papers.
ISBN 973-34-0782-8
Vol. 1: Obiectivitate, relativism şi adevăr. – 2000. – 392 p. –
ISBN 973-34-0748-8

I. Căbulea, Mihaela (trad.)
II. Marga, Andrei (pref.)

1
14(100)

„Rorty se alătură
lui Habermas
ca anvergură
a culturii filosofice
și substanțialitate
a problemelor abordate,
precum și prin
capacitatea sa
de a traversa frontierele
domeniilor și de a aduce
perspective noi."

ANDREI MARGA

ideea

EDITURA UNIVERS

ISBN 973-34-0782-8
ISBN 973-34-0748-8